KYRIOS

VIERTELJAHRESSCHRIFT FÜR KIRCHEN- UND GEISTESGESCHICHTE OSTEUROPAS

HERAUSGEGEBEN VON HANS KOCH

1936 / HEFT 1

OST-EUROPA-VERLAG, KÖNIGSBERG (Pr) / BERLIN W. 35

Inhaltsverzeichnis.

Jahrgang 1936 / Heft 1

Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift Kyrios kostet im Jahresbezug 18,— RM., das Einzelheft 5,25 RM. und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu beziehen.

Herausgeber: Professor Dr. Dr. HANS KOCH, Direktor des Instituts zum Studium Osteuropas an der Universität Königsberg (Pr), Theaterplatz 3. — Zuschriften an die Mitarbeiter sind über den Herausgeber zu leiten.

Verlag: Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Str. 6/8; Fernsprecher: Sammelnummer 34422. / I.v.W.g.

Verantwortlich für Anzeigen: ERICH WERNER, Königsberg (Pr).

Druck: Otto v. Mauderode, Tilsit. / Printed in Germany.

Besprechungsexemplare sind an den Herausgeber zu richten.

Osteuropa.

Von

Hans KOCH, Königsberg Pr.

Osteuropa ist ein noch umstrittener Begriff. Fraglich sind Ausdehnung und Tiefe, fraglich die Daseinsberechtigung überhaupt.

Es gibt welche, die sehen in Osteuropa nur einen erdkundlichen oder einen geographischen Raum: östlich der Linie Stettin—Triest; östlich der jeweils deutschen Staatsgrenze; eine Landmasse, umgeben von ungegliederten Küsten, im Gegensatz zum Gleichgewicht zwischen Wasser und Erde im Westen; eine Fläche, von Völkern bewohnt, die „nur einem von außen gegebenen Anstoß folgten oder bestenfalls erst in neuester Zeit zu selbständigem Handeln" in der Geschichte übergingen; ein „Agrareuropa", das sich scharf vom westlichen „Industrieeuropa" abhebt; aber auch ein westliches (!) und nur unbedeutendes Anhängsel an einen weit wichtigeren und eigentlich geschichtsmächtigen Erdteil „Eurasien".

Eine geistige Ausdeutung Osteuropas wurde bisher nur selten und auch dann mit meist zu kurzem Ansatz versucht. Man beschränkte sich auf den hellenistisch-byzantinischen Raum und zog die Grenzen so, daß sie sich praktisch mit den Diözesen und dem inneren Anliegen der orthodoxen östlichen Kirche deckten. Man übersah hierbei einerseits — wenn man sich nur auf dem Boden Ostroms bewegte — schon das Missionsgebiet dieser Kirche vor ihren Toren und man übersah andererseits die Tatsache, daß es neben den umstürzenden Veränderungen, die von dieser Kirche ausgingen, doch auch Voraussetzungen gab, die sich unabhängig von ihr oder nur mittelbar neben ihr geltend gemacht haben, nämlich die seelische Gemeinschaft der verschiedenen slavischen Völker, die bestehen blieb, auch nachdem ein Teil dieser Stämme sich in letzter Entscheidung ihr nicht anzuschließen vermochte. Die Verkürzung der byzantinischen Missionsarbeit unter den Slaven konnte soweit führen, daß im Westen lediglich das Bild eines griechischen Missionsobjektes entstand, statt von der Größe und nachweisbaren Tiefe auch dieses Missionssubjektes zu reden. Die Verkürzung gar der slavischen, in ihrer Seele verwurzelten Blutsgemeinschaft aber bedeutete ein künstliches Ausgliedern der West- und einzelner Südwestslaven aus dem slavischen Gesamtverband, ja ein Verneinen, zumindest jedoch ein Unterschätzen einer slavischen Grundhaltung überhaupt.

Demgemäß bedarf in der Geschichte unserer Kultur das griechische Osteuropa seiner Ergänzung durch das slavische, das dessen Haupterbe und bisheriger Vollender geworden ist. Die Geschichte Osteuropas ist somit nichts anderes, als Geschichte des hellenischen Geistes in der slavischen Welt, einschließlich der bestehenden oder in anderen Völkern untergegangenen Ränder beider Größen. Sie ist in weitestem Sinne griechisch-slavische Geistesgeschichte.

Formung und Inhalt des griechischen Geistes waren, als die Slaven in ihrer Hauptmasse seiner teilhaftig wurden, bestimmt durch die griechisch-östliche Kirche, die damals nur noch rechtlich von der römisch-westlichen nicht getrennt war. In der Auseinandersetzung mit dieser östlich-christlichen Kirche standen und stehen alle Völker des östlichen Raumes, ob sie nun, wie die Westslaven sich für das römische Kirchentum entschieden, aber auf eine „Union“ mit der Ostkirche hinarbeiten — oder ob sie gar, wie eine rassisch bunt zusammengewürfelte Minderheit auf dem Wohngebiet der Ostslaven jedes Kirchentum, ja die Religion überhaupt ablehnen.

Osteuropäische Geistesgeschichte ist daher auf den längsten Bahnen ihres bisherigen Weges und bis in unsere Zeit hinein — zugleich auch östliche Kirchengeschichte.

Ein solch geistiges Osteuropa ist größer als das erdkundliche, geopolitische, wirtschaftliche. Seine Grenzen dringen im Westen bis in deutsches Land, nämlich dort, wo der deutsche Mensch sich mit den Slaven auseinandersetzt — und wo Mystik oder Romantik die letzten Tiefen menschlicher Seele oder menschlichen Glaubens entschleiern. Im Nordosten aber und im Südosten reicht das geistige Osteuropa über den Ural und über den Kaukasus, soweit die östliche Kirche über diese Wälle gelangt hat und soweit sie auch heute noch, trotz äußeren Zusammenbruchs ihr Dasein bezeugt, ja ihren Glauben erfolgreich verbreitet.

Osteuropa und seine geistige Eigenständigkeit ist kein notwendiger Gegensatz zu einem abgesonderten, „faulen“ Westeuropa. Beide berühren und ergänzen sich, obwohl Herzstücke der großen Auseinandersetzung zwischen Morgenland und Abendland, in ihren Wurzeln und an den Halmen. Ihre Wurzeln langen beiderseits in die Antike, dorthin, wo römischer Reichsgedanke und griechisches Denken miteinander noch ungetrennt verschmolzen waren. Ihre Halme aber sprießen in das Saatfeld der christlichen Kirche und bilden auf ihrem Boden eine Einheit in ökumenischer Schau.

Bilder aus dem russischen Geistesleben.

Von

Nikolaus von ARSENIEW, Königsberg Pr.

I.

Die mystische Philosophie Skovorodas.

Die große und sonderbare Gestalt Skovorodas (1722—1794)[1] steht am Eingang der Entwicklung der russischen Religionsphilosophie.

Skovoroda ist ein typischer Sohn der Ukraine, des ukrainischen Bodens, der ukrainischen Kultur, besonders der ukrainischen lebensfrohen Barockzeit, in ihren mannigfaltigen, sich bunt durchkreuzenden und ergänzenden Strömungen und auch Gegensätzen. Ein Hauch des Bodenständig-Volkstümlichen umweht ihn trotz aller seiner hohen, besonders auf antiker Weisheit beruhenden Kultur. Die Ukraine hat vollkommen recht, auf ihn als einen ihrer größten Söhne stolz zu sein. Aber nicht minder bezeichnend ist es für ihn, daß er alle seine Schriften und sogar seine Briefe, abgesehen von den in lateinischer und griechischer Sprache geschriebenen, auf russisch verfaßt hat, ein Russisch, das stark vom Kirchenslavischen der Bibelübersetzung und der Liturgie sowie hie und da auch von der ukrainischen Volkssprache angehaucht ist. Skovoroda betrachtet sein Ukrainertum (er nennt es „Kleinrussentum“) als Teil eines umfassenderen Begriffes, eines universelleren Volkstums und Kulturkreises — nämlich des Russentums[2] — und die fruchtbaren, zukunfts-

---

[1] Ich zitiere die Werke Skovorodas teilweise nach der Hauptausgabe seiner Werke von *W. Bonč-Bruevič* Sobranie Sočinenij G. S. Skovorody (St. Petersburg 1912; in diesem Fall gebe ich einfach die Seite an), teilweise nach der früheren Ausgabe von Prof. *D. J. Bagalej* Sočinenija G. S. Skovorody (Charkov 1894), da beide unvollständig sind und sich daher ergänzen. Bei Zitat nach der Ausgabe von Bagalej schicke ich der Seitenangabe ein B. vor.

Beide Ausgaben können vereinigt als eine mehr oder minder vollständige Ausgabe der vorhandenen Werke Skovorodas (einige sind verloren gegangen) betrachtet werden.

[2] Er bezeichnet gewöhnlich sein engeres Vaterland als „Kleinrußland“ (so 479, 499, B. 172), seine näheren Landsleute als „Kleinrussen“ (so 199), die die „kleinrussische Zunge“ sprechen (460, 477, 482) usw. Viel seltener gebraucht er die Bezeichnung „Ukraine“ — z. B. 488 — die er vom nördlicheren „Großrußland“ unterscheidet (364, 439). Dabei weiß Skovoroda auch von einem „Rußland“ überhaupt als einem umfassenderen — d. h. beides umfassenden — Begriff (z. B.

schwangeren Keime seiner Gedanken sind auf russischem Geistesboden weitergesprossen.

Skovoroda ist Schüler der antiken Weisheit, gerade auch — und dabei sehr stark — in seiner Lebensgestaltung. Er ist ein moderner Sokrates, bewußt lehnt er sich an dessen Vorbild an: „Erkenne dich selbst" ist der Angelpunkt seiner Lehre. Aber er ist ein biblizistischer Sokrates, ein Sokrates, der Christum treibt. Er ist aufs tiefste von der Bibel beeinflußt, er lebt in einer biblischen Atmosphäre, die Bibel ist seine leidenschaftliche, inbrünstige Liebe. Sie wird aber von ihm in starkem Maße platonisch-mystisch gedeutet. Denn Skovoroda ist vor allem Mystiker, der dabei nicht immer dem Konkret-Historischen, dem „Hic" und „Hunc" des religiösen Geschehens gerecht zu werden versteht. Hier weicht er vom Christlichen und vom Biblischen, vom historischen Realismus der apostolischen Verkündigung ab. Und doch ist er wieder mit ganzer Wucht, mit ganzer

B. 164). Er fühlt sich ganz entschieden, wie z. B. später Gogol als einem russischen Reiche und einem russischen Kulturkreis angehörig.

Aus dem früheren Schrifttum über Skovoroda sind als besonders bedeutend hervorzuheben: Die vorzügliche gelehrte Einleitung Professor *D. Bagalejs* zu seiner Ausgabe von Skovorodas Werken (Charkov 1894, S. I—CXXX, russisch), ferner die Monographie von Prof. *Zelenegorskij:* Die Philosophie G. S. Skovorodas (Philosofija Skovorody) in der Moskauer Zeitschrift „Probleme der Philosophie und Psychologie" (Voprossy filossofii i psichologii, 1894, 3 und 4, russisch). Die beste bisherige synthetische Darstellung der philosophischen und theologisch-religiösen Gedankenwelt Skovorodas ist das Buch des jung verstorbenen russischen Philosophen *W. Ern* (eigentlich *Oern*, er war deutscher Abstammung): G. S. Skovoroda (Moskau 1912).

In deutscher Sprache ist besonders der gelehrte Aufsatz von Prof. *Felix Haase:* Die kulturgeschichtliche Bedeutung des ukrainischen Philosophen Grigorij Skovoroda, der eine große Kenntniss der Skovoroda-Literatur aufweist, höchst verdienstvoll (Jahrbücher f. Kultur und Geschichte der Slaven, N. F. Bd. IV, H. 1, 1928).

Die bedeutendste Neuerscheinung über Skovoroda stammt aus der Feder des hervorragenden Erforschers des geistigen Lebens Osteuropas, Prof. *Dm. Čiževskij*, eines großen Kenners der Mystik und der mystischen Philosophie des Westens und des slavischen Ostens, nämlich sein ukrainisch geschriebenes, in Warschau unter polnischer Überschrift veröffentlichtes Buch: Filozofja H. S. Skovorody, 1934, das ich erst nach Niederschrift der ersten vier Teile dieser Arbeit gelesen habe. Bei der tiefgrabenden analytischen Arbeitsmethode Čiževskijs fehlt hier aber noch die abschließende Synthese, die man von ihm, angesichts der wahrhaft schöpferischen Ader, die in seiner wissenschaftlich sehr hoch zu wertenden Forschungsarbeit zum Vorschein kommt, noch erwarten soll. Čiževskij hat außerdem auch kleinere Aufsätze über Skovoroda — in deutscher und russischer Sprache veröffentlicht, ich nenne: H. S. Skovoroda. Ein ukrainischer Philosoph in „Der russische Gedanke", II, 1929, und ganz besonders: H. Skovoroda — Studien, I, II, III, IV (Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. VII, X, XIII). Ziemlich äußerlich, ohne Eingehen auf die Probleme der Weltanschauung Skovorodas, ist das mit Fleiß geschriebene Buch von Dr. *Domet Oljančyn*, Hryhorij Skovoroda (Osteuropäische Forschungen, N. F. Bd. 2, 1928).

Sehr gut, auf einer inneren, tiefempfundenen Auseinandersetzung mit der mystischen Weltanschauung Skovorodas beruhend, ist das kleine Büchlein von Graf *Peter Bobrinskoj*, Starčik Grigorij Skovoroda, in der russischen Emigration erschienen, Paris 1929.

Sehnsucht, mit ganzer inbrünstiger Liebe, bewußt und entschieden christozentrisch.

Dieses Christozentrische ist ausschlaggebend für Skovoroda und seine religiöse Erfahrung, allerdings vielleicht mehr unter Betonung des ewigen göttlichen Logos, als seiner Erscheinung im Fleische.

Skovoroda ist Mystiker, von einer maßlosen Sehnsucht nach dem alleinigen wahrhaften Sein. Das ist die unerschütterliche, unwandelbare Grundlage seiner ganzen Gedankenbildung und seines ganzen Lebens. Jenseits des Stromes der Vergangenheit sucht er die Eine Realität, die Realität zu erspähen. „Das heißt Prophet oder Philosoph sein — über die Wüste, über den elementaren Streit hinweg, etwas Neues, Nichtalterndes, Wunderbares und Ewiges zu erspähen und dieses zu verkündigen." („Kol'co" — „Der Ring" 259.) Um sich auf dieses Alleinige — das Göttliche — zu konzentrieren, auf die innere Stimme des Logos zu lauschen, auf den Flügeln der Taube nach dem wahrhaften Jerusalem — dem himmlischen — zu trachten, gibt er alles auf. Er sehnt sich nach der wahren Ruhe, nach dem wahren Frieden. Hier spricht Skovoroda die Sprache der großen Mystiker: „La Sua volontà è nostra pace", ruft Dante. Die Seele wird erfaßt von dem Ozean des Friedens. „Mare Pacifico, Mare di altissima pace", sagt Catharina von Genoa. Von dem Frieden des Herzens, der aus der Vereinigung mit Jesu entspringt, spricht Hesychios von Jerusalem. „Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" — bekennt Augustin.

Für Skovoroda ist die ganze biblische Lehre vom Sabbath nur ein Symbol für den „alle Vernunft übersteigenden Frieden Gottes" (Phil. 4). Aus dem Kampfe, dem Wirrwarr, aus der Leere der Welt sehnt sich Skovoroda nach diesem Frieden mit Inbrunst und Leidenschaft, mit einer, alles andere verschmähenden elementaren Kraft.[3] Denn was ist die Welt? Sie ist hohl, sie ist leer, sie stöhnt und schluchzt inwendig, sie betäubt sich und uns, sie ist falsch, ist Staub und Asche, Trug und Schmutz, Verwesungsgeruch, Fäulnis und Moder. Sie ist die stumpfsinnige Wand, hinter der die Wahrheit verborgen ist. Aber die Sonne Gottes leuchtet auf. Von hier, von dieser sichtbaren, aber bloß als Bildnis, als Schatten, als schwaches, götzenhaftes, grobes Abbild aufzufassenden Sonne gehts zu Ihm, der wahren Sonne, dem wahren Licht und Leben! Zur festen Burg, zum festen Felsen — der Petra — zum wahren Frieden Gottes, zum großen Sabbath, der Fülle der Ewigkeit und des Lebens Gottes, zu dem Quell und dem Meer und der Vollendung!

Die ganze Philosophie des Skovoroda ist ein Poem der Sehn-

[3] Über den Frieden Gottes spricht Skovoroda besonders ausführlich in den Dialogen: „Gespräch vom Seelenfrieden" (Razgovor o duševnom mire), und „Ring" (Kol'co), S. 224, 225, 228—9, 230, 231, 232, 242, 244, 263, 270.

sucht, in barocker Überfülle der Bilder; das Biblische wird mit Derb-Volkstümlichem und doch wieder mit Platonischem verquickt, und ist getragen von einer wunderbaren Macht des Hingerissenseins, des Suchens und des Erfaßtwerdens. Einen sonderbaren Eindruck hat man daher von den Schriften Skovorodas. Sie sind bisweilen schwerfällig und überladen, es strotzt von Zitaten und gedanklichen Seitensprüngen, von Bildern und wunderlichen Nebeneinfällen; es stört der Mangel einer dialektisch-fortschreitenden Entwicklung des Gedankens, ja, die erschlaffende und unübersichtliche Länge vieler chaotisch aneinander gereihter Zitate oder Nebenerörterungen ermüdet. Dennoch wird man hie und da immer von neuem hingerissen von dem Strom, von dem er selbst getragen wird. Es ist nicht Philosophieren, es ist vielmehr ein immerwährendes Schauen, das seine konzentrischen Kreise um stets denselben Gegenstand schlingt, den einzigen, der wert ist, geschaut zu werden. Es ist ein Aufschreien der Sehnsucht, ein Aufjauchzen des Gefundenhabens, ein Überwältigtsein, ein Lallen, ein sich Überstürzen in Ausrufen und Bildern, ein Gesang des Frohlockens, ein Hymnus der Lobpreisung.[4]

Denn sie ist da, inmitten unserer Vergänglichkeit steht sie ruhig da, unerschütterlich und unbeweglich — die wahre Wirklichkeit, das einzig Wahre und Untrügliche, dasjenige, woran man seinen Durst stillen kann, der Quell des Lebens. Ein Gesang der liebevollen Sehnsucht und des Friedens, des Geborgenseins, der Anbetung, der Bewunderung, des demütigen Dankes ertönt aus dem Munde Skovorodas.[5] Es ist eine Inbrunst darin, die das geschriebene Wort durchbricht, die kaum von den Rahmen des geschriebenen Wortes gefaßt werden kann. Nicht die Gedanken Skovorodas sind neu, sondern, daß er in Berührung gekommen ist mit dem, der ihn gefangen genommen hat. Nicht die Welt hat ihn gefangen genommen (das hat er ja auf seinem Grabsteine schreiben lassen), sondern ein Anderer, der größer ist als die Welt. Er hat von der Quelle getrunken.

„Es antwortet Narcissus: Dies ist, was ich liebe! Ich liebe die Quelle und das Haupt, den Ursprung und den Anfang, der ewige Fluten hervorsprudelt aus der Tiefe seines Herzens. Das Meer ist ein Sumpf. Die Flüsse vergehen. Die Ströme trocknen aus. Die Bäche verschwinden. Aber die Quelle atmet ewige Frische, die Küh-

---

[4] Man vergleiche z. B. besonders folgende Stellen: 76, 101, 103—104, 109—111, 209—210, 303, 304, 317, 326, 344, 416, 437—8, 527, 529.

[5] Viele fragen: „Was macht Skovoroda in seinem Lebenslauf? Womit vertreibt er seine Zeit?“ schreibt er in einem Briefe an seinen Freund Kovalinskij. „Ich aber werde frohlocken in meinem Gott und Heiland... Jeder hat seine Freude. Ich aber werde mich vertiefen in die Gebote des Ewigen und mich ergötzen daran. Alles mündet in Langeweile und Überdruß, außer dieser Freude, denn ihre Wege sind Wege der Ewigkeit“ (29).

lung und Leben spendet. Die Quelle allein liebe ich und vergehe vor Sehnsucht. Alles andere ist für mich Abwurf, Fußschemel, Schatten, Schweif ... O Herz der Meerestiefe! Reiner Abgrund! Heiliger Quell, Dich allein liebe ich. Ich verliere mich in Dir und werde verklärt ..." („Narkiss", um 1767, S. 76.) Dies ist das Ziel der Sehnsucht: der Mensch sehnt sich vom Schatten zur Wahrheit, vom Unwesenhaften zum Wesenhaften, denn er lebt von der Wahrheit. Darin besteht ja das wahre Leben.

Die Sehnsucht nach dem wahren Sein ist ein Grundton, der das ganze Schrifttum und den ganzen Lebenswandel Skovorodas durchklingt. Die klassischen Bilder der Mystik atmen bei ihm ein organisch-ursprüngliches, ein aus dem Tiefsten seines Seins spontan herausströmendes Leben. Die Seele ist der Abgrund, wie es auch die Mystik des Mittelalters, ein Bild, das schon die mittelalterlichen Mystiker gelehrt haben („Abyssus abyssum invocat"; Pascal: „Le vide du coeur, le gouffre infini ne peut etre rempli que par un objet infini et immuable, c'est à dire par Dieu lui même"). „Wir sind wie ein hungriger Hund, mit Murren verschlingen wir Staub und Asche, wir sind verirrt vom Mutterleibe her, wir haben verfehlt die wesenhafte Wirklichkeit, die über den Abgrund unserer Seele uns in unserem Inneren entgegenruft: „Ich bin es, Ich bin es — Der da ist!" Denn was ist ungestillter, unruhiger und schädlicher, als das menschliche Herz, das ohne seinen Ursprung ist?" („Gespräch über den Seelenfrieden", 225.) Nur er allein vermag es zu stillen. („Der Ring".)

Ein Adler ist die Seele, die ihr Auge der wahren Sonne zuwendet und der Sonne zustrebt. Eine Taube, die über die Gewässer zum festen Land hinflattert auf Flügeln der Sehnsucht. Ein Liebhaber, der wie Narkissos zerfließt in die Quelle, in der er das Antlitz schaut — des wahren, des höheren Menschen — des Gottmenschen, das ihm aus seiner eigenen geistigen Veranlagung entgegenleuchtet, aus eigener Seelentiefe, als deren Ziel und Grund und Vorbild und Richtschnur und schöpferische Quelle. Lahme und Blinde sind es, die sich sehnen nach der Offenbarung des Heils. Ein Hirsch, den es durstet nach dem Quell des lebendigen Wassers.[6] Das ganze Alte Testament wird als ein Schrei, ein Lied, ein Poem der Sehnsucht betrachtet, eines Wartens in Sehnsucht, einer Wanderung in Sehnsucht nach einem Ziel, nach einer Erfüllung: dem Gesalbten, dem Herrn, dem Erlöser. „Was den Bäumen die Frucht und die Blüte ist, was der Nacht das Tageslicht, was der Sonne die Strahlen sind, was dem Abendrot seine heißerglühenden Locken — das ist dem Geschlecht Israel sein Richtpunkt, sein Herr, der Gesalbte. Seine Strahlen sind ihr Augenlicht, Freude ihres Herzens, Locken und

[6] Man denke besonders an die ausdrucksvollen Stellen: 208, 282, 123—124 u. a.

Kranz ihres Hauptes.“ („Der Ring“.) Hier stoßen wir wieder auf das Christozentrische der Mystik Skovorodas — gerade, wo er in der Sprache der alttestamentlich-prophetischen Sehnsucht redet.

Diese Sehnsucht kann nicht betrogen werden. Denn nahe ist das wahre Sein, verborgen und doch nahe; es ist unser Urgrund und Quell, wir leben davon und doch ist es uns unbekannt. Mitten in diese sterbliche, vergängliche Natur hinein leuchten die Strahlen der Ewigen Sonne. „Hinter eurer schlechten Sonne werden wir finden jene neue und herrliche: Es werde Licht! . . . Hinter eurer Mauer“ (der kreatürlichen Welt) „und eurer Scheidewand tritt uns Einer entgegen, der sich mit eurem Lichte bekleidet, wie mit einem Gewand. Er ruft uns zu: Freut euch! Seid getrost! Friede sei mit euch! Habt keine Angst! Ich bin das Licht! Ich bin das Licht sowohl für diesen Sonnenklumpen,[7] wie für die, von ihm beleuchtete Welt. Wer Durst hat, komme zu Mir und trinke!“ „. . . Се за стѣною и за предѣлами вашими встрѣчаетъ насъ, одѣяися свѣтомъ вашимъ, яко ризою! Се возглашаетъ къ намъ: Радуйтеся! Дерзайте! Миръ вамъ! Не бойтесе! Азъ есмь свѣтъ! Азъ свѣтъ сонцову кумиру и его мыру. Жаждай да чредетъ ко мнѣ и да піетъ!“ „Auf der Leinwand meines dahinfließenden Fleisches erspähte ich das nicht von Händen geschaffene Abbild dessen, der der Glanz ist der Herrlichkeit des Vaters . . .“ „Узрѣлъ я на полотнѣ протекающія моея плоти нерукотворенный образъ, иже есть сіяніе славы Отчія.“ („Narkiss“, 78.)

Alles muß auf dem Hintergrunde Gottes geschaut werden, und dann erhält es seinen Sinn und das Vergängliche . . . seine Unvergänglichkeit in Gott. Daher müssen alle Dinge „in Zweiheit“, doppelt geschaut werden: als Erscheinungen und zugleich in ihrem Hintergrund, in ihrem ewigen Urgrund und Zweck und Ziel, oder vielmehr ihrem Vorbild, auf das sie hinweisen und das hinter ihnen, in ihnen verborgen steht — hier, mitten drin in unserer Wirklichkeit, aber tiefer und wahrer und unendlich wirklicher als sie.

„. . . Erhebe jetzt deine Augen, wenn sie erleuchtet werden vom Geist der Wahrheit.[8] Du hast bisher nur die Finsternis allein gesehen. Jetzt siehst du alles zweifach:[9] zwei Wasser, zwei Erden. Und die gesamte Kreatur ist jetzt für dich in Teile zerlegt. Aber wer hat sie dir zerlegt? Gott. Er hat dir alles in zwei Teile zerlegt, damit du die Finsternis nicht mit dem Lichte vermischen sollst, noch die Lüge mit der Wahrheit. Aber da du nichts gesehen

---

[7] Andere Übersetzung: Sonnengötzen.

[8] Hier und im folgenden Sperrungen von Skovoroda.

[9] Über diese „Doppelschau“ vgl. besonders auch noch 80, 90—91, 93, 94, 198, 199, 200, 205, 243, 258, 306, 307, 317, 323, 396 u. a. a. S.

hattest außer der Lüge, die alles wie mit einer Wand verdeckte, so hat Er dir jetzt einen neuen Himmel und eine neue Erde erschaffen. Er allein schafft die wunderbare Wahrheit. Wenn du mit einem neuen und wahren Auge Gott erblicktest, so würdest du alles in Ihm wie in einer Quelle, wie in einem Spiegel schauen... Und was das Uranfängliche, Alte ist, das ist für dich, einen neuen Schauenden, neu, denn dein Herz hat nichts davon geahnt. Und jetzt ist alles gleichsam neu geschaffen, denn früher hattest du es nie gesehen, nur davon gehört. Und auf diese Weise schaust du jetzt Zwei[9] — das Alte und das Neue, das Offenbare und das Verborgene" — „И, что самое есть древнѣйшее, тое для тебе, новаго зрителя, новое есть, потому что тебе на сердце не всходило. А теперь будьто все въновъ здѣланно, потому что оно прежде тобою никогда не видѣнно, а только слышано. И такъ ты теперь видишь двое — старое и новое, явное и тайное." („Narkiss", 26.)[9]

Das ist platonisch und mystisch zugleich. Noch mehr: Alles hat als Hintergrund, als Brennpunkt — den göttlichen Logos, der uns überall in der Schöpfung entgegentritt. Er ist der Sinn der Welt, der Grund, das Gesetz, die Sehnsucht und die Erfüllung. Diese mystische Kosmologie ist logozentrisch, ist, wie wir schon andeuteten, christozentrisch.

II.

Christus ist das innere Gesetz der Welt. Er ist die inbrünstige Liebe Skovorodas, das Zentrum, der Punkt, die Offenbarung des Vaters, die geistige Mittelsonne, um die sich alles dreht. Ein Hauch des liebevollen Schauens, der Begeisterung umweht die Worte Skovorodas, wenn er von Ihm redet. Und er redet von Ihm unablässig, auf Schritt und Tritt. Alles spitzt sich unter Skovorodas Feder und in seinem Munde so zu, daß es auf Christus hindeutet. Ecce Homo! — Er ist der wahre Mensch, das Urbild unseres Menschseins, wir sind Mensch überhaupt erst in Ihm und durch Ihn. Er ist der neue Adam, das Haupt der neuen Menschheit, ja, das Urbild des ersten Adams, die Quelle nicht bloß unsrer Erlösung, sondern auch unseres Seins als Menschen, der einzig wahre, nämlich der göttliche — Mensch. Daher gilt es, sich selbst zu erkennen, d. h. die Tiefe unseres Wesens als Mensch zu erkennen; denn in dieser Tiefe stoßen wir auf die Grundlage, aus der wir leben und in der wir leben — auf Ihn, den allein wahren Menschen, den Gottmenschen. Dies ist der wahre — der christliche — Sinn des alten Narkyssos-Mythos...

„Diesen allein liebe ich, indem ich vergehe, verschmachte und verwandelt werde... Ist David nicht ein echter Narkyssos? Mein Herz und mein Leib

verschmachten."[10] „Meine Augen verschmachten nach deinem Heil."[11] „Wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes Angesicht schaue?"[12] Und dieser, ist er nicht ein richtiger Narkyssos? „Die Welt ist mir gekreuzigt und ich der Welt," „Nicht ich lebe, Christus lebt in mir." Welcher unseren nichtigen Leib verklären wird... Ich habe Lust, abzuscheiden... Denn Christus ist mein Leben und Sterben ist mir Gewinn..." (S. 78, 79.)[13]

Es ist ein Poem der Christusinbrunst, ein Lobgesang auf den göttlichen Logos, den wahren Menschen. Ausrufe des Überschwanges reihen sich an unendliche Häufungen von Zitaten, Bildern, Worten der Sehnsucht; das Ganze ist ein Stammeln der Liebe, ein Bekenntnis des Überwältigtseins. „O göttlicher Funken! Senfkorn und Weizenkorn! Du Same Abrahams! Du Sohn Davids! Christe Jesu! Du himmlischer, neuer Mensch! Haupt[14] und Herz und Licht der ganzen Schöpfung. Du Kernpunkt[14] des Weltalls! Kraft, Gesetz und Friedensreich! Du Rechte Gottes! Du unsere Auferstehung! Wann werden wir Dich begreifen? Du bist der wahre Mensch im wahren Fleische. Aber wir kennen keinen solchen Menschen,[14] und die, die wir kennen, die sterben alle. Ach, der wahre Mensch stirbt nie..." „О, Божественная искро! Зерно горчично и пшенично! Сѣмя Авраамле! Сыне Давидовъ! Христе Iисусе! Небесный и новый человѣче! Главо и сердце и свѣте всея твари! Пунктъ вселенныя! Сила, законъ и царство мира! Десница Божiя! Воскресенiе наше! Когда тебе уразумѣемъ? Ты истинный человѣкъ еси во истинной плоти."... „Das ist der Wahre Mensch, dem über alle Ewigkeit erhabenen Vater in Wesen und Macht gleich, der Eine in uns allen und in jedem ganz, dessen Reich kein Ende hat... Wer diesen unverweslichen Menschen erkannt hat, stirbt nicht, der Tod hat keine Gewalt über ihn..." („Narkiss", 111, 112.)

Skovoroda läßt die Personen seines mystisch-theologischen Dialogs in diesem Lobgesang zu Ehren des wahren Menschen — des Christus wetteifern. Es ist eine „Symphonie" der sich ergänzenden und durchkreuzenden Lobrufe und Sehnsuchtsrufe, die aus der Bibel entgegentönen.

Der Freund. Der neue Mensch hat auch eine neue Sprache. Höre, Pambo, Wir wollen lobsingen diesem unseren geliebten Menschen, unserer Labsal und dem Ziel unserer Sehnsucht. Aber singt so, daß unser Lob ihm angenehm sei. Singt mit dem Geist und nicht bloß mit der luftzerreißenden Stimme. Dem Neuen ein neues Lied.

Symphonie

Pambo: „Ich singe Dir mit Zitterspiel, o Heiliger Israels."
Lucas: „Schön ist er über alle Menschensöhne..."

---

[10] Ps. 73, 26.
[11] Ps. 119, 123.
[12] Ps. 42, 3b.
[13] Gal. 6, 14; 2, 20; Phil. 3, 21; 1, 23, 21.
[14] Von Skovoroda gesperrt.

Pambo: „Deswegen hat Dich, o Gott, Dein Gott gesalbt ...“
Quadras: „Ein Mensch wird geboren.“
Pambo: „Sein Thron ist wie die Sonne.“
Lucas: „Steh auf! Warum schläfst du, o Herr?“
Quadras: „Deine Rechte hat mich aufgenommen.“
Pambo: „Du wirst nicht zugeben, daß Dein Heiliger die Verwesung sehe“ (117).[15]

Die Gestalt des Christus, das Zentrum des Schrifttums und der Gedankenwelt und der Sehnsucht und des mystischen Erlebnisses Skovorodas, schillert aber bei ihm bisweilen in gewissen Widersprüchen in bezug auf ihre letzte, endgültige Bedeutung.

Manchmal ist es überwiegend der uranfängliche Logos, das göttliche Urbild des Menschen, das göttliche Urgesetz des All, das betont wird. Die Menschwerdung wird dann zurückgedrängt, ja, sogar abgeschwächt und umgedeutet. Es kann dann beinahe zu einer gnostischen Entleerung der Menschwerdung kommen, zu einem bloß-mystischen, bloß-geistigen Christus, wie zum Teil bei Sebastian Frank. Das hängt mit Skovorodas grundlegender Weltauffassung zusammen, die zwischen einer leise pantheisierenden Mystik und einem schroffen, einseitig-spiritualistischen Dualismus schwankt und eigentlich keine Anknüpfung bietet für eine positive Wertung des historisch-konkreten Geschehens, der historisch-konkreten Offenbarung Gottes.

Die geschichtlichen Angaben und Hindeutungen der Bibel werden von Skovoroda häufig nur — allegorisch oder figurativ erklärt: „Die Reden der Propheten: Die Sterne werden herunterfallen, die Sonne werde erlöschen, der Himmel werde sich zusammenrollen wie eine Bücherrolle usw. haben den Anlaß gegeben, zu glauben, als ob die Welt jemals untergehen würde. In dem Fleische Christi, das auf dem Kreuze stirbt, erstirbt der ganze historische Unsinn ...“ („Die israelitische Schlange“ — „Izrailskij zmij“, 375.)

Wer die geschichtlichen Berichte oder vielmehr Bilder der Bibel ernst nimmt, der ist dem grobsinnlichen Trug verfallen, der kriecht im Staube herum. Der wahre Weise betrachtet mit Verachtung diesen äußerlichen Buchstabenglauben. Dies drückt Skovoroda z. B. mit folgenden Worten aus: „Die Erweckung des Lazarus, die Heilung der Blinden, die Erlösung der Besessenen machen uns zu fleischlich gesinntem Vieh“ („Lots Frau“ — „Žena Lotova“, 394)! Das Historische hat nur bildlichen Wert. „Solche Bilder sind zum Beispiel: Das Gefängnis und Josef, die Grube und Daniel, die Arche und Noah ..., das Meer und Israel ..., das Fleisch und Christus ..., die Krippe und das neugeborene Kind, das Grab und der Auferstandene ...“ („Die Sündflut der Schlange“ — „Potop zmiin“, 500). Ja, in demselben Traktat kommt es sogar zu einer Wegdeutung oder Herabsetzung der Tatsache der Auferstehung zugunsten eines mystischen Gnostizismus: „Der Engel ruft: „Ich weiß, ihr sucht Jesum, den Gekreuzigten. Er ist nicht

[15] Man vergleiche z. B. unter vielen anderen noch folgende christozentrische Stellen bei Sk. 91, 109, 131, 284, 309, 311, 312, 313, 402, 426, 521.

Im „Gespräch genannt Zwei“ finden wir auch die folgenden lateinischen Verse:

„Inveni portum Jesum. Caro, Munde, valete,
Sat me jactastis. Nunc mihi certa quies“ (198).

hier! Nicht hier!... Viele suchen ihn in langen Gebeten, in Fasten, in heiligen Riten. Man sucht ihn im Gelde, in hundertjähriger Gesundheit, in der fleischlichen Auferstehung, in der fleischlichen Blindenheilung... Er ist nicht hier!" (524).

Der historisch-eingestellte Glaube an die Tatsachen der Evangelien-Berichte wird hier mit der Vergötzung irdischer Güter und mit der Absolutisierung der rituellen Außenseite der Religion gleichgesetzt.

Solche Strömungen machen sich besonders in den späteren Schriften Skovorodas, die stark gnostisch angehaucht sind, bemerkbar, allerdings ohne für sie absolut entscheidend zu werden. Hier ist er stolzer Gnostiker, einseitig, rationalistisch eingestellter Pneumatologe, Spiritualist, der das Konkrete der Offenbarung verachtet oder... umdeutet. Hier vergißt Skovoroda, was er selber an anderen Stellen predigt, nämlich die „Torheit" Gottes, die Weisheit ist. Nicht umsonst reiht ihn der gelehrte russische Erforscher des Sektenwesens Rußlands, *Vladimir Bonč-Bruevič*, zu den Häuptern der sektenhaft gnostischen Richtung im russischen religiösen Leben.

III.

Dies ist jedoch, wie gesagt, bei weitem noch nicht der ganze Skovoroda. In innerer Inkonsequenz (es läßt sich ja solches mit dem platonisch-gnostischen Weltbilde und dem endgültigen Dualismus gar nicht vereinigen) wird daneben mit leidenschaftlicher Liebe, mit Sehnsucht und freudevollem Aufjauchzen der Logos verkündet, der Fleisch geworden ist. Mit Wucht wird das johanneische „Kennzeichen" betont, nach dem die Geister geprüft werden müssen: „Jeder Geist, der Jesum Christum, den im Fleische gekommenen, bekennt — ist von Gott" („Gespräch genannt Zwei", 202), und wiederum: „Jeder Geist, der Jesum Christum, den im Fleische gekommenen, nicht bekennt, ist nicht von Gott" (460).

Hier sind für Skovoroda Keime und Ansätze einer ganz anderen, ganz neuen Weltauffassung gegeben. Hier sind Strömungen eines urwüchsigen christlichen Realismus, kennzeichnend für die Urpredigt und das ganze patristisch-liturgische Schauen der Ostkirche, eingebettet in einen Strom platonisierender Mystik. Seine platonisierende Linie wird hier überwunden durch die Mystik der Auferstehungsfreude, durch eine Kontemplation des fleischgewordenen Logos und durch die mystische Verklärung auch der Leiblichkeit im Glanze der Inkarnation. Hier ist Skovoroda Schüler der großen Väter des Ostens, lebt in der liturgisch-johanneischen Schau der Ostkirche. Sein Schauen ist nicht frei von Widersprüchen; seine verallgemeinernde, spiritualisierende, zum Teil pantheistisch angehauchte Mystik läßt auch die konkreten Töne allzu häufig verblassen und einen abstrakt-allegorischen Sinn erhalten, indem sie z. B. sogar den Sinn der Auferstehung rein spiritualistisch um- und wegzudeuten versucht. Aber ganz läßt sich die Betrachtung der Menschwer-

dung des Logos und seines Sieges im Fleische über den Tod durch die leibliche Auferstehung nicht ausmerzen aus der Weltanschauung dieses so stark gnostisch oder jedenfalls halbgnostisch eingestellten mystischen Philosophen. Es ist ein klaffender Widerspruch, geboren aber aus inbrünstiger Liebe zum wahren, dem einzigen vollkommenen und vollgültigen Menschen, in dem auch unser Leib seine Erfüllung und Erlösung findet, zum historischen Samen Davids, zum Zentrum und Ziel der Sehnsucht der Propheten, zum Zentralpunkt der Geschichte, zum Durchbruchspunkt der sieghaften Herrschaft Gottes in der Auferstehung.

„... Sage mit Paulus: Ich kenne einen Menschen ... Ich habe den Menschen[16] gefunden. Ich habe den Messias gefunden, nicht einen fleischlichen Götzen, sondern den wahrhaften Menschen Gottes in meinem Fleische.[17] Gesegneter Samen! Heil meiner ganzen Gegebenheit!"

Ist dies apostolischer, christlicher Realismus oder bloß spiritualisierende Innenmystik? Hier ist ein Zweifel noch möglich. Aber schon weniger möglich ist er eine halbe Seite weiter in demselben Dialog: Da ist die Begründung der mystischen Seelenerfahrung in der Fleischwerdung des Logos klar betont. „Warum trauerst du noch, meine Seele? Warum beunruhigst du mich? Jetzt hast du den Menschen schon in dir gefunden und unendlich ist seine Macht. Vertraue auf ihn, wenn du Ihn erkannt hast. Und tatsächlich kennst du Ihn ... Er ist dein Haupt in dir, unter der Äußerlichkeit deines Fleisches und deines Blutes.[17] Das Heil deines Antlitzes und dein Gott!" „Christe Jesu! ... Mittelpunkt des Weltalls! ... Unsere Auferstehung ... Du bist der wahre Mensch im wahren Fleisch" (111).[17] Daher „stirbt derjenige nicht, der den unverweslichen und wahren Menschen erkannt hat und der Tod hat keine Macht über ihn. Sondern, gemeinsam mit seinem Herrn herrscht ewiglich der treue Diener, nachdem er wie ein veraltetes Kleid sein irdisches Fleisch abgelegt hat und ein neues Fleisch angelegt, das Seinem Fleische entspricht ..." (112, „Narkiss".)

„Das Wort ist Fleisch geworden und wir sahen seine Herrlichkeit," ruft Skovoroda feierlich und knüpft an diese Johanneischen Worte den Lobgesang an den, der der Anfang und das Ende ist, Jesum Christum, den Sinn der Geschichte. „Alle Geschlechter von Adam bis Jesus Christus sind Bilder und Schatten der Herrlichkeit Gottes, deswegen werden sie auch Geschlecht Gottes genannt ... Jakob ist nichts ... Dieses Große allein, das aus Jakobs Staub entsprossen ist,[17] macht den Jakob groß" „Сіе одно великое, сіе одно прозябшее изъ Іаковлева праха, великимъ дѣлаетъ Іакова." ... („Der Ring", 274.)

„O Herr! ... Deswegen hast du Ihn vor unseren Augen herabsteigen lassen, von unserer schalen Haut umkleidet, damit Du Deinen Sohn ... verherrlichst, der zu unserem Heil herabgesandt worden ist," so schreibt Skovoroda sogar in diesem sonst besonders stark gnostisch-dualistisch angehauchten späteren Traktat „Lots Frau" („Žena Lotova", 402).

Von rührendem schlichten Glauben sind die Hymnen Skovorodas, in denen er die Ereignisse der Heilsgeschichte mit kindlich-demütigen Augen und zugleich mit mystischer Ergriffenheit schaut. Bald rühmt er sich der Leiden seines Herrn und fleht, in diese Leiden mit auf-

[16] Von Skovoroda gesperrt.
[17] Von mir gesperrt.

genommen zu werden (B. 264), bald klammert er sich an Christus Jesus, als den einzigen Fels und Hafen, Leben und Licht und Friedenshort (B. 272), bald beschreibt er in der liturgischen Sprache der Ostkirche die Ruhepause des Herrn im Grabe nach dem vollendeten Erlösungswerk des Kreuzes, den hehren Sabbath der Ruhe, den er, zwischen Kreuz und dem Triumph der Auferstehung, in der Stille des Grabes feiert.

„Du liegst im Grabe, du feierst den Sabbath
Nach schwerer Mühe, nach blutigem Schweiß.
Der Fürst der Welt hat nichts mit dir zu schaffen.
Der Fürst der Welt, der über allen herrscht.
O unerhörtes Ereignis!
O neue Siegesart!
O Sohn Davids!“ (B. 271.)[18]

Er sieht den Gekreuzigten hängen auf Golgatha und eilt zu ihm hin.

„O Jesu! O mein Labsal!
Wohnst du hier! O Freude der Leidenden!“ (B. 265.)

Er lobpreist die Auferstehung (B. 264); mit angehaltenem Atem feiert er, wieder mit dem liturgischen Bilderreichtum der östlichen Kirche, das Mysterium seiner Geburt im Fleische.

„Sonderbares und herrliches Mysterium!
Eine Höhle statt des Himmels!
Eine Jungfrau steht über den Cherubim
Und ist heute der Thron des Höchsten.
Von einer Krippe wird der gänzlich aufgenommen,
Den aufzunehmen sogar der höchste Himmel
Nicht ausreichen kann.“[19]

In einem anderen, volkstümlich anmutigen und kindlich-treuherzigen Lied von der Geburt des Herrn, das seinen anmutigen Dialog über die selige Armut[20] abschließt, schildert er mit inniger Rührung und kindlicher Freude, im Stile der Volksvorführungen zu Weihnachten, die konkreten Einzelheiten des wunderbaren Ereignisses, die Niedrigkeit und die Armut des Stalles von Bethlehem. Er schämt sich hier nicht des demütigen äußeren, historischen Geschehens, der Krippe, der Höhle, der Hirten und der tatsächlichen Armut und Schwäche des Neugeborenen.[21]

---

[18] Vgl. aus den Karsamstagsgesängen der Ostkirche: „Das ist der gebenedeite Sabbath! Das ist der Tag der Ruhe, an dem der Eingeborene Sohn Gottes von allen seinen Werken sich ausgeruht hat, in dem Er den Sabbath feierte in seinem Fleische. Und dann wieder zurückgekehrt in der Auferstehung, gab Er uns ewiges Leben.“

[19] Das ist eine sehr nahe Paraphrase der bekannten Kirchenhymne: „Ich schaue ein sonderbares und herrliches Mysterium: der Himmel ist eine Höhle, der Cherubimthron — eine Jungfrau, die Krippe ist der Aufnahmeort, in dem der unaufnehmbare Christus und Gott gebettet ist.“

[20] „Die arme Lerche“ (Ubogij žajvoronok), geschrieben 1787.

[21] Vgl. noch 284.

Das Schauen des im Fleische Erschienenen verbindet sich mit einem Jubelruf, gerichtet an das hehre Werkzeug der wahrhaftigen Fleisch- und Menschwerdung des Logos — die Mutter des Herrn. Hier spricht Skovoroda die liturgische Sprache seiner Kirche: „Zu dir wenden wir uns, o Berg Gottes! Du unverbrennbarer Busch! Du goldener Leuchter! Du Allerheiligstes, Du Bundeslade! Du Jungfrau, auch nach der Geburt! Du allein gebierst und bleibst Jungfrau. Dein Heiliger Same, dein Sohn, der äußerlich starb und dadurch auferstanden ist und das Reich angetreten hat, kann den Kopf der Schlange zertreten" („Narkiss", 112).

Am Schlusse seines Traktates „Das ABC oder die Fibel des Friedens" beschreibt Skovoroda ein altes Bild, das die „Sophia" Gottes darstellen soll.

Im Zentrum steht dort die allesbeherrschende Gestalt Christi. Darüber die Inschrift: „Das Ebenbild Seines Wesens." Unten: „Jesus Christus gestern und heute..." Im Kreis, der sein Haupt umgibt: *Ὁ ΩΝ* das heißt: Der Seiende.

Gegenüber ist das Bildnis Seiner Heiligen Mutter. Ihre Krone ist aus Sternen; unter den Füßen der Mond... im Herzen der Glanz des Heiligen Geistes, der Blick ist gedankenvoll und voller Keuschheit. Darüber die Inschrift:

„Großes hat an mir getan, der da mächtig ist."

Unten:

„Freue dich, o Pforte des ehrwürdigen Mysteriums!
Freue dich, die du die Vernunft der Weisen überstiegst!
Freue dich, die du die Sinne der Gläubigen erleuchtest!"

„Радуйся, честнаго таинства двери!
Радуйся, премудрыхъ превосходящая разумъ!
Радуйся, вѣрныхъ озаряющая смыслы!" (357—8.)[22]

Der Höhepunkt der christozentrischen Frömmigkeit Skovorodas ist das Schauen der Auferstehung, der mächtig, gewaltig durchbrechende, alles überwindende Auferstehungsjubel.

„Ich kann nicht mehr schweigen," ruft der „Freund" im Dialog Narkiss, „wenn ich den seligsten und süßesten Namen der heiligen Auferstehung[23] höre..." Und er wendet sich zum Tode, zum Geist der Vergänglichkeit und der Zersetzung mit den Worten: „Wisse, daß der neue und unverwesliche Mensch[23] nicht nur deine verweslichen Gesetze unter die Füße treten wird, sondern ausgerüstet mit Gewalt, dich gänzlich, bis zum Ende vernichten und dich herunterstoßen wird von deinem Throne..." (109—110.)

„...Der Glaube an diesen vorbeiziehenden Schatten, der wie

---

[22] Aus dem berühmten Akathistos-Poem der Orthodoxen Kirche zu Ehren der Mutter Gottes.

Hier ist die Anknüpfung an die wirklich stattgefundene Menschwerdung unleugbar.

Übrigens kann die durchaus konkrete Gestalt der Mutter des Heilands gnostisch-pantheistisch umgedeutet werden, nach der Art der gnostischen Sophia, wie wir es bei einigen modernen russischen Religionsphilosophen aus der Schule Vladimir Solov'evs, z. B. bei Vladimir N. Iljin, finden.

[23] Von Skovoroda gesperrt.

Wasser unbeständig ist," lesen wir in einem anderen Dialog, „vergeht. Er findet seinen Abschluß in der Auferstehung,[23] indem wir mit gereinigten Sinnen auf jenen Menschen[23] schauen, der im unnahbaren Lichte erstrahlt und uns freudig sein heißt" (312).

Dieser Auferstehungsjubel bezieht sich in ureigentlichster Weise auf uns selber. In diesen Strahlen der Auferstehung tritt bisweilen die schroffe, rationalistisch-stolze, gnostisch-engherzige Verwerfung des Leiblichen und des Historisch-Konkreten, die so bezeichnend für Skovoroda ist, zurück. In diesen Strahlen der Auferstehung und der Menschwerdung des Logos beginnt Skovoroda einen neuen ganzen Menschen zu ahnen, mit einer verklärten, rehabilitierten Leiblichkeit, mit dem Leibe der Auferstehung. Hier klingen Töne an, die uns z. B. stark an seinen Zeitgenossen F. Ch. Oetinger († 1782) erinnern; wieder aber ist Skovoroda — wenn auch nur in geringem Maße — hier Sohn und Jünger seiner Kirche, der Ostkirche, für die ja Verklärung der Kreatur, die aus der Menschwerdung und der Auferstehung folgt, ausschlaggebend ist.

IV.

In Verbindung mit der Menschwerdung des Logos spricht Skovoroda bisweilen von einer neuen, einer wahreren Leiblichkeit, von der Verklärung der Kreatur.

Die mystische Verklärung der Erscheinungswelt durch ihren „Kern", der Kreatur durch „die geheime Wirklichkeit des unsichtbaren Gottes" (20), des „Schattens" durch die wahre, überall anwesende Realität liegt überhaupt auf der Linie einer mystischen Weltanschauung. Ähnliche Anschauungen können wir in großer Anzahl in den Schriften Skovorodas finden, sie gehören zu seinen Lieblingsgedanken.[24] Es ist nicht eigentlich Pantheismus, obwohl man hie und da stark pantheistisch gefärbte Gedankengänge findet, sondern viel mehr Panentheismus: Alles ist in Gott geborgen.[25] Dadurch aber gewinnt plötzlich das Konkrete der Schöpfung seine Rechte, es wird bisweilen über die gewöhnliche mystische Auffassung hinaus rehabilitiert.

So spricht z. B. Skovoroda im Traktat „Der Ring" vom hohen Wert der gottgewollten Bestimmtheit und konkreten Begrenzung im Wesen der Kreatur — im Gegensatz zum Unbegrenzten des Chaos und des Nichts. „Und auch die Zeit, wenn sie (in der Bibel) näher bestimmt wird, bedeutet die göttliche und ewige Zeit... Das ist das Gnadenjahr des Herrn, der Tag der Freude und des Heiles!" (276.)

---

[24] Vgl. besonders 76, 77, 78, 84, 86, 90—91, 93, 95—96, 98, 100, 101, 120, 202, 222, 224, 283, 295, 320, 321, 496.

[25] Vgl. 100, 244, 367. Skovoroda nennt auch die Kreatur „ein Feld der Fußstapfen Gottes" (362; in Übereinstimmung mit der mystischen Tradition: vgl. z. B. Juan de la Cruz: Cantico espiritual).

Schimmert hier nicht eine höhere Wertung des Planes Gottes in der Geschichte hindurch?

Es kommen dann plötzlich Klänge eines mystischen Realismus zum Vorschein, der in der Menschwerdung des Logos seine Begründung hat. Die Klänge sind durchaus nicht ausschlaggebend, sie stehen ziemlich in Gegensatz zu der üblichen (mit Jahren scheinbar fortschreitenden) mystischen Geringschätzung des Konkreten bei Skovoroda, ihr Vorhandensein läßt sich aber nicht leugnen. Hier ist wieder der zu seinen früher entstandenen Werken gehörende Dialog Narkiss, in dem wir bereits so viele Elemente eines christlichen Realismus feststellen konnten, die Hauptbelegstelle.

Von der mystischen Allgegenwart Gottes hinter den Dingen der Erscheinungswelt spricht Skovoroda auf Schritt und Tritt. „Es steht unter euch Einer, den ihr nicht kennt" (76). „Wir werden hinter eurer schlechten Sonne eine neue und herrliche finden"... Aber Skovoroda sagt noch mehr: „Ich erblickte auf der Leinwand meines vorüberfließenden Fleisches das nicht von Händen geformte Bild Dessen, der da ist der Glanz der Herrlichkeit des Vaters" (78). (Vgl. oben, S. 8.)

Unsere Leiblichkeit ist ein vergröberter Ausdruck, ein Abbild der wahren Leiblichkeit des wahren Menschen,[26] nach dessen Urbild wir geschaffen worden sind. „Dieses dein irdisches Auge ist nur eine Ferse oder ein Schwanz von deinem (wahrhaftigen) Auge" (79). „Glaubst du daran, daß Er der Gottmensch, das Haupt ist und die ursprüngliche Grundlage und der ewige Plan[27] deines Fleisches?..."[27] „Du siehst ja nur deinen viehischen Leib. Deinen geistigen Leib siehst du nicht" (90—91). Das ist schon ursprünglich-paulinisch, ein authentischer, grundlegender Gedanke des urchristlichen Realismus.[28] Diese und ähnliche Gedanken werden weiter gesponnen: „Glaube nicht, daß deine Hand verwesen wird, sondern glaube, daß sie ewig ist in Gott. Bloß ihr Schatten wird untergehen, nicht die wahre Hand. Die wahre Hand und die Wahrheit überhaupt ist ewig, weil unsichtbar, und unsichtbar, weil sie ewig ist" (92).

Ist das wiederum Platonismus[29] oder christlicher Auferstehungsglaube? Die Antwort mag zweifelhaft sein, jedenfalls ist es, wenn es sich um Platonismus handelt, ein von der christlichen Botschaft stark angehauchter Platonismus. „Du hast bisher," so lesen wir weiter in demselben Dialog, „nur den groben Klumpen, den

[26] Dies sind alles Gedankengänge der christlichen Kabbala, von der Skovoroda auch beeinflußt worden ist, die sich aber durchaus auf der Linie eines mystischen christlichen Realismus entwickeln.

[27] Von Skovoroda gesperrt.

[28] Vgl. im Dialog „Der Ring" die paulinischen Worte: „Es gibt einen seelischen Leib, es gibt aber auch einen geistigen Leib" (283).

[29] Oder platonisch-mystische Kabbalistik?

Götzen in deinem Leibe geschaut und geliebt, nicht aber den wahren Leib, der in Christus verborgen ist"[30] (96). Denn Alles ist in Gott geborgen, in Christo geborgen. „Kaue es durch! Wenn Er das Sein ist und die Vollendung von allem, wie vermagst du dann etwas von dem Deinigen zu verlieren? ... Nichts von dem Deinen geht verloren, denn Gott kennt ja keine Verwesung ..." (100). Und es kommt dieses bei Gott Verborgene zum Durchbruch, zur Offenbarung. Das ist der Sinn des neuen Himmels und der neuen Erde.

Diese Gedanken von dem neuen Himmel und der neuen Erde werden nun wieder bis zu einem erheblichen Grade abstrakt-mystisch oder pantheisierend-mystisch abgeschwächt und zu einem rein-inneren Vorgange abgestempelt. Der Mensch erhält neue Augen und sieht das, was immer da war (96). Das ist dann allerdings keine Erlösung der sich sehnenden und seufzenden Kreatur, wie sie Paulus im achten Kapitel des Römerbriefes vorschwebt. Und doch meldet sich daneben wieder die Sehnsucht nach der vollen, der wahren Erlösung, nach der Rettung und Heiligung des ganzen konkreten Menschen. „Ach, sei doch dessen gewiß, daß auch das geringste Härchen von deinem Haupte ... in Ihm ohne Schaden geborgen bleiben wird, aufbewahrt, beseligt! ... „O gebenedeiter Same! Das Heil meiner ganzen Gegebenheit! ..."[31] „Ахъ! пожалуй будь увѣренъ, что и самый нечувственный головы твоея волосъ, ... въ немъ безъ всякаго вреда закроется, сохранится, ублажится. ... Сѣмя благословенное! Спасенiе всея наличности моея!" ... (103). In diesem Zusammenhange gewinnen dann auch die Worte von dem Morgenlicht der Auferstehung konkrete Bedeutung: „Jetzt beginnt schon der Morgen der Auferstehung zu leuchten" (98).

Auf solcher Gedankenlinie kommt es dann zu einem förmlichen Widerspruch zwischen der geschichtslosen, platonisch-dualistischen oder auch manchmal pantheisierenden Weltauffassung und einer christlichen Eschatologie, die den künftigen endgültigen Durchbruch des Sieges Gottes über die Vergänglichkeit, Tod und Satan verkündet.

Diese etwas pantheistisch anklingenden Töne kommen bisweilen zum Ausdruck in einer gewissen Gleichstellung zwischen dem „Kern" der Welt, der wahren Welt und Gott.[32] Oder auch in der Betonung

[30] Vgl. oben, S. 13.
[31] Von mir gesperrt.
[32] „Da es in Gott keine Trennung gibt, sondern Er die Einheit ist, die durch alle Zeiten, Orte und Kreaturen sich erstreckt, so ist Gott und seine Welt und sein Mensch Eins" (Gespräch über die alte Welt, 308). Vgl.: „Diese unsichtbare Natur oder Gott, durchströmt die ganze Schöpfung und hält sie zusammen; sie war, ist und wird sein überall und ewiglich" (Narkiss, 100). Dies leztere ist

der Ewigkeit der Erscheinungswelt, der Materie, als des in seiner Vergänglichkeit beständigen, sozusagen naturhaft gegebenen Schattens Gottes. „Diese Welt und alle Welten, falls sie zahllos sind, sind eben der Schatten Gottes. Der Schatten verschwindet zwar teilweise aus der Sicht, bleibt nicht ruhig stehen und verwandelt sich in verschiedene Formen, aber er läßt nie ab von seinem lebendigen Baume. Daher haben schon längst die Erleuchteten diese Kunde mitgeteilt: Materia eterna. Die Materia ist ewig." („Die Sündflut der Schlange" — „Potop zmiin", 507).[33]

Auch in den Gottesbegriff selbst werden in demselben Dialog schroffe gnostisch-amoralistische und gnostisch-dualistische Züge hineingetragen. Es klingt bereits an die Art der alten Ophiten und Kainiten, bei denen ebenfalls Gott und die Schlange, Gut und Böse gleichgestellt werden, wenn Skovoroda schreibt: „Du weißt ja, was die Schlange ist; wisse, daß sie auch Gott ist. Lügnerisch aber auch wahrhaftig; töricht aber auch weise. Bösartig, aber zugleich auch gütig" (512). Solche Züge eines amoralistisch-pantheisierenden Gnostizismus können aber keinesfalls als typisch für Skovoroda gelten, nicht einmal für diesen Dialog. Wir haben es hier vielmehr zum Teil mit einer nicht ganz ernst zu nehmenden, allegorisierenden Gedankenspielerei zu tun. Wohl aber führen die Gedankengänge dieses Dialogs bis zu einem gewissen Grade in die Nähe einiger dünkelhaftgnostischen, pseudospiritualistischen Sekten und Strömungen des russischen Geisteslebens.

Daneben gibt es plötzliche Ausblicke — durchaus christlich in ihrem Ton und in ihrer ganzen Inspiration und Begründung — auf die endgültige, kommende Überwindung des Bösen durch die Macht Gottes. Deutlich wird dies vor allem im Traktat: „Der Kampf des Erzengels Michael mit dem Satan" aus dem Jahre 1782 (dort besonders die Schlußseiten 437—439: „Die Erneuerung der Welt"): Von Gott ist alles geschaffen worden, zu Gott muß die Schöpfung zurückkehren, erneut und erlöst; und Satan wird gestürzt werden.

Dieser eschatologische Ausblick ist von Bedeutung. Ohne ihn könnte man aus einigen Äußerungen Skovorodas schließen, daß er die allgemeine Auferstehung als einen rein mystisch-innerlichen Vor-

---

übrigens schon kein Pantheismus, sondern gehört vielmehr in die Lehren Skovorodas von dem Geborgensein des All in Gott (s. oben, S. 16).

[33] Daneben steht aber die ausdrücklich und sehr scharf von Skovoroda betonte biblische Lehre von der wirklichen E r s c h a f f u n g der Welt durch Gott. Sein Schüler Kovalinskij erzählt uns, daß Skovoroda häufig mit ihm über den Anfang aller Dinge und ihre Wiederkehr in Gott sprach. „Was ist" — so sagt er — „der Urgrund aller Schöpfung? — Das Nichts. Denn der ewige Wille rief, als Er den Wunsch faßte, seine Vollkommenheiten in Erscheinung der Sichtbarkeit zu kleiden, aus dem Nichts alles hervor, was da besteht, geistig und leiblich."

gang betrachtet und daß für den Mystiker die Auferstehung eigentlich schon stattgefunden habe. Er macht auch eine Reihe von Andeutungen nach dieser Seite, die jedenfalls so ausgelegt werden könnten. Aber immer ist es ja bei diesen „Spiritualisten" schwer festzustellen, wann sie die neutestamentlichen Begriffe und Ausdrücke im eigentlichen und wann sie sie im übertragenen Sinne gebrauchen. Unter diesem notwendigen Vorbehalt steht vieles, was auch über Skovoroda gesagt werden kann. Das Vorhandensein grundlegender Widersprüche zwischen einer spiritualistisch-verflüchtigenden und einer konkret-realistischen Auffassung des Heils, der Menschwerdung des Logos, der Person des Christus und der Bedeutung des Christentums überhaupt stehen bei Skovoroda jedenfalls außer Zweifel.

Wie lassen sich alle diese Widersprüche erklären?

Eine Antwort kann ich nur vorsichtig andeuten: Für Skovoroda ist nicht der im Fleisch gekommene Christus[34] ausschlaggebend, sondern der mystisch-innerlich erlebte göttliche Logos, der mystische, ewige Christus. Insofern ist Skovoroda häufig Gnostiker, stolzer Herabsetzer der Geschichte und des konkreten Geschehens.

Nun läßt sich freilich in einer wirklichen Christus-Erfahrung der mystische Christus von dem im Fleische gekommenen nicht trennen. Auch Skovoroda l e b t e, bei allen seinen gnostischen Widersprüchen und seiner bisweiligen gnostischen Überheblichkeit, a u s d i e s e r a u t h e n t i s c h e n C h r i s t u s e r f a h r u n g. An diesem Punkt durchbrach daher auch die lebendig-konkrete Christuserfahrung von dem wahrhaft fleischgewordenen Gottessohne, dem „Großen, d a s a u s J a k o b s S t a u b e n t s p r o s s e n i s t", seine abstrakte platonisch-gnostische T h e o r i e. Und da steht Skovoroda unerwarteter und unkonsequenterweise wieder im Banne der Urpredigt, in der Entwicklungslinie der religiösen Gedankenwelt der Väter der Ostkirche; unter teilweiser Benützung der Sprache christlicher Theosophie des 18. Jahrhunderts fühlt er sich ergriffen vom freudigen johanneischen Schauen der Herrlichkeit des Logos, der Fleisch geworden ist.

V.

Die Fülle der Gedanken Skovorodas ist dadurch noch immer nicht erschöpft. Sehr interessant ist z. B., wie sich bei ihm die Betonung der allgegenwärtigen Wirksamkeit Gottes in der Welt, die Betonung Gottes als der allein wirkenden Ursache, des alleinigen Gesetzes im Leben der Welt — mit einer schroffen Auseinanderhaltung der zwei Existenzsphären, einer „Zerteilung" der Welt in zwei gegensätzliche Reihen verbinden. Das ist aber nicht notwendigerweise ein Wider-

[34] Obwohl er die johanneische Bekenntnis- und Abgrenzungsformel von dem in Fleisch gekommenen Gottessohn zweimal, wie wir bereits sahen, mit ganz besonderer Wucht betont — s. oben, S. 12.

spruch, vielmehr sind es zwei Tiefenstufen der Erkenntnis, die geschildert werden. Im letzten, endgültigen Sinn ist Gott die wirkende Ursache in den Gesetzen der Welt. In der Empirie besteht ein schroffer Widerspruch zwischen dem widergöttlichen Gesetz der Verwesung und der idealen Wirklichkeit Gottes. Beide Gedankenreihen (besonders die letztere) werden in überaus zahlreichen Stellen beleuchtet und entwickelt. Ich greife aufs Geratewohl zwei charakteristische Stellen heraus. Von der Allwirksamkeit Gottes heißt es z. B.: „Wer ruft das Geschlecht der Nachtigallen und der Drosseln in die Wälder, die Lerchen auf die Felder und die Kröten in die Gewässer und die Sümpfe? Wer zieht den Stahl an den Magnet heran? Wer sendet die zitternde Flamme empor nach oben? Das ist unser G o t t, der über allen herrscht und alles für alle verwaltet." „Кто зоветъ въ лѣса и сады родъ соловьевъ и дроздовъ, на поле жаворонковъ, а жабъ въ воды и болота? Кто ведетъ рѣчные потоки къ морю? Кто влечетъ къ магниту сталь? Кто устремляетъ дрожащiй пламень выспрь? Сей есть Богъ нашъ всѣми царствующiй и всѣмъ все домостроящiй." („Das ABC oder die Fibel des Friedens" — „Alfavit ili bukvarj mira", 344). Und von den zwei Existenzsphären, den zwei Welten lesen wir z. B. (im Gespräch über den Seelenfrieden): „Zwei Brote, zwei Häuser, zwei Bekleidungen; es gibt zwei Geschlechter, alles ist zweifach vorhanden, denn es gibt zwei Menschen in einem Menschen und zwei Väter — den himmlischen und den irdischen, und zwei Welten — die uranfängliche und die zeitliche, und zwei Naturen — die göttliche und die leibliche, in Allem, an Allem" (243). Obwohl ein wirklicher Gegensatz hier nicht notwendigerweise vorliegt, ergeben sich immerhin gegensätzliche Richtungen, die die Gedankenwelt und das Schrifttum Skovorodas durchströmen und gegensätzlich färben: Es ist dies, was wir oben eine „leise pantheisierende" Einstellung[35] und einen schroffen platonischen Dualismus genannt haben. —

Teilweise ist ein wirklicher Gegensatz da, häufig aber wird er in einer synthetischen mystischen Gottesschau aufgehoben: Gott steht hinter allen Dingen der Welt. Er leuchtet hindurch. Die Dinge sind nur Ausfallstore nach der e i n e n Richtung — Gott. So sagt Skovoroda

---

[35] Obwohl Skovoroda an mehreren Stellen ausdrücklich den Pantheismus ablehnt. „Alles ist ein Gleichnis von Dir und Du bist allem ähnlich," sagt er zu Gott, „und dennoch nichts kann Dir gleichgesetzt werden und Du bist nichts, außer Dir selbst" (205).

Auf ähnliche Weise äußert er sich über die Allgegenwart Gottes im Dialog Narkiss: „Er ist wirklich gegenwärtig, auch in unserem sichtbaren Fleisch, der Unmaterielle im materiellen, der Ewige im verweslichen, Einer in jedem von uns und doch g r o ß in Jedem, Gott im Fleische und das Fleisch im Gotte, aber das Fleisch ist nicht Gott und auch Gott ist nicht das Fleisch" (101).

in dem Dialog „Zwei", indem er an die Samsongeschichte anknüpft: „Und wir sahen in unserem Leichnam Seine Herrlichkeit. In diesem Löwen die Honigwabe Seiner Ewigkeit. In dieser Finsternis Sein unvergehendes Licht. In diesem unseren Wasser die Feste Seines Hafens" („Das Gespräch genannt Zwei" — „Beseda narečennaja Dvoje", 202). Und an einer anderen Stelle heißt es: „Es ist schon gesagt worden, daß die Sonnenfigur bloß Materie und Schatten ist. Sieben Tage und sieben Sonnen. In jeder Sonne ist aber ein Augapfel verborgen: eine zweite, herrlichere Sonne. Diese wahren Sonnen erstrahlen aus ihren Schattenbildern heraus, mit dem Lichte der Ewigkeit, so wie ein brennendes Öl aus seinen Lampen leuchtet." „— O du göttliche! O du geliebte! O du süßeste Sonne!" („Die Sündflut der Schlange"[36] — „Potop zmiin", 498.)

Oder: „Jetzt ist mein törichtes Auge verschwunden — es hat sich verwandelt in das Auge des Glaubens, das in meinem schlechten Leibe das Jenseits des vergänglichen Fleisches und Blutes erblickt — die Feste und die Höhe meines Herrn, des Geistes Gottes, der mit Seiner Hand meinen Staub umfaßt, und dann dieses Zweite und Sichere: den zweiten Menschen, der da mein Herr ist. Er hat mich erlöst und das Siechtum meiner Seele weggenommen!" („Gespräch genannt Zwei", 198.) Dies ist nicht bloß mystische Schau, sondern ausgesprochene christliche Mystik.

Solche synthetische Schau knüpft u. a. auch an eine religiös aufgefaßte, religiös und zum Teil auch christlich vertiefte heraklitische Lehre vom ewigen Fluß der Dinge an,[37] und handelt von den Gegensätzen, die bloß Erscheinungsformen des ewigen göttlichen Logos sind, sowie vom göttlichen Logos selbst, der tief verborgen hinter den Dingen und verschieden von ihnen ist. Aber auch auf diesem Wege wird ein gewisser Anstrich vom mystischen Naturalismus nicht immer überwunden.

Wir dürfen somit trotz allem dabei bleiben: Schroffer platonisierender Dualismus und ein gewisser mystischer Naturalismus — das sind die Komponenten der Gedankengänge Skovorodas; sie finden bei ihm keine restlose Synthese, sind aber verschiedene Gesichtspunkte der einen Schau letzter göttlicher Gegebenheit. Beide Gesichtspunkte können aber in Gegensatz geraten zu seinem christlichen östlichen Traditionsglauben und zu seiner persönlichen Christus-Erfahrung, die dann in seiner Lehre und seinem Schrift-

[36] Diese Worte entstammen z. T. der Osternachtfeier der Ostkirche.

[37] Vgl. z. B. folgende Stelle in „Lots Frau": „Siehst du den Rauch? Gedenke des Feuers! Siehst du diese Welt? Gedenke der Ewigkeit. Was ist diese Welt? Der Rauch der Ewigkeit. Die Ewigkeit ist das allverzehrende Feuer" (362).

Über die Vergänglichkeit, die Flüssigkeit, Unbeständigkeit, Schattenhaftigkeit der Welt spricht Skovoroda auf Schritt und Tritt. Hier nur einige Belege: 307, 308, 309, 310, 317, 318, 391 usw.

tum in einem beträchtlichen Maße, wie wir bereits gesehen haben, gnostisch-platonisch oder mystisch-pantheisierend angehaucht oder gar umgedeutet werden.

VI.

Es ist interessant, die geistigen Einflüsse festzustellen, die auf Skovoroda eingewirkt haben, die Philosophen, Kirchenväter, Mystiker und zeitgenössischen religiösen Schriftsteller, auf die er sich ausdrücklich beruft. Aber auch diejenigen gehören hierher, mit denen er — sich selbst vielleicht unbewußt — eine besondere geistige Verwandtschaft aufweist. Die Frage nach dieser geistigen organischen Verwandtschaft ist, wie *Dm. Čiževskij* sehr richtig urteilt, wichtiger, als die nach der unmittelbaren „Beeinflussung". Nur so lernen wir die geistige Familie Skovorodas kennen, eine Aufgabe, der unter allen genannten Skovoroda-Forschern *Čiževskij* in weitem Maße und tiefgehender Weise sich unterzogen hat.[38]

Die Lieblingsschriftsteller Skovorodas waren nach dem Zeugnis seines Freundes und Schülers Kovalinskij: Plutarch, Philo von Alexandrien, Cicero, Horaz, Lucian, Clemens von Alexandrien, Origenes, Nilus von Sinai, Dionysius der Areopagite, Maximus Confessor und vor allem die Bibel.[39] Der russische Gelehrte Petrov hat eine Liste von 40 Autoren zusammengestellt, deren Namen in den Werken und Briefen Skovorodas erwähnt werden: Platon, Aristoteles, Diogenes, Epikur, Seneka, Sokrates, Pythagoras, ferner Euripides, Äsop, Demosthenes, Isokrates, Galen, Hippokrates, Menander, Homer, Vergil, Ovid, Cicero, Cäsar, Cornelius Nepos, Plautus, Terenz, Persius Flaccus, Claudian, Boëthius. Von den Kirchenvätern und alten Kirchenschriftstellern werden erwähnt: Johannes Chrysostomos, Augustin, Hieronymus, Evagrius monachus.

---

[38] Man vergleiche auch die vorzüglichen deutschen „Skovoroda-Studien" von *Čiževskij* in der Zeitschrift f. slav. Philologie, Bd. VII, X, XIII.

[39] Das ganze Schrifttum, die ganze Denkweise und die ganze Ausdrucksweise Sk.s sind getragen von der Welt der biblischen Bilder und biblischen Vorstellungen. Sein ganzes Philosophieren ist eine allegorische (dabei häufig sehr freie) Auslegung des biblischen Wortes, das Herausschälen dessen, was nach seiner Meinung der Kern der Bibel, der biblischen geheimen Verkündigung bildet. Er liebt die Bibel mit inbrünstiger Liebe. Er nennt sie „unsere Mutter" (323), sie ist „eine kleine Welt", deren „Sonne Gott ist" (289), ein unansehnliches Häuschen, das voller Kleinode ist (289). Sie wird mit dem Paradies der Freude verglichen, mit der verschlossenen Bundeslade, die ein Schatz ist, mit der Perlenmutter, die die kostbarste Perle birgt (265).

Über sich selbst schreibt er folgendes: Von Jugend an hat er lehrreiche Bücher geliebt, sie erfreuen und heilen sein Herz, die Bibel hat er erst mit dreißig Jahren (richtig) zu lesen begonnen, „aber dieses für mich schönste Buch von allen Büchern hat über alle meine anderen Liebschaften den Sieg errungen, es hat meinen langwierigen Hunger und Durst gestillt mit dem Brot und dem Wasser, das süßer ist als Honig und Honigswabe — mit Gottes Wahrheit und Gerechtigkeit..." (245—246). Vgl. noch z. B. S. 115, 123, 125, 235, 248, 260, 261, 268, 277, 287 ff., 317 usw.

Selbstverständlich sind diese namentlichen Erwähnungen mehr oder minder zufällig: Es fehlen hier z. B. mit Ausnahme Ciceros gerade die Schriftsteller, die Kovalinskij als die Lieblingsautoren Skovorodas bezeichnet. *Felix Haase,* der sich in seinem erwähnten wertvollen Aufsatz[40] sehr eingehend mit den Quellen Skovorodas beschäftigt, ist der Ansicht, daß Skovoroda in seinen Gottesanschauungen stark von Gregor von Nazianz, Clemens von Alexandien, Gregor von Nyssa, Basilius dem Großen und Augustin beeinflußt worden ist.[41]

Besonders wichtig sind, wie gesagt, die Einwirkungen der Bibel und der antiken Philosophie einschließlich Philos, der Skovoroda durch seine allegorische Bibelerklärung besonders stark beeinflußt hat.[42] Große Übereinstimmungen finden sich zwischen Skovoroda und einigen neueren Mystikern und christlichen Theosophen des Abendlandes. Sebastian Frank haben wir schon erwähnt. *Čiževskij* bringt zahlreiche Parallelstellen aus den abendländischen Mystikern zu Skovoroda und zeigt, wie große Ähnlichkeiten zwischen ihm und z. B. Angelus Silesius und Valentin Weigel vorhanden sind. Hier braucht es allerdings nicht direkte Beeinflussung zu sein; die Ähnlichkeit kann durch gleiche Voraussetzungen, gleiche geistige Abstammung erklärt werden. In seinem reichen Gebrauch von symbolisch-allegorischen Bildern und seiner Liebe zu tiefsinnigen Emblemen huldigt Skovoroda dem Geiste seiner Zeit und ist, wie durch *Čiževskij* einleuchtend nachgewiesen, von der entsprechenden zeitgenössischen symbolisch-emblematischen Literatur stark beeinflußt; im einzelnen gilt dies besonders von den Bildertafeln mit achtsprachigen Aufschriften, die unter der Überschrift „Symbola et emblemata selecta“ auf Befehl Peters des Großen 1705 in Amsterdam gedruckt wurden und in späteren Nachdrucken in Rußland große Verbreitung gefunden hatten.[43]

Das Element des Volkstümlichen und Volksnahen zeigt sich bei Skovoroda sowohl in seinem selbstgewählten ärmlichen Wanderleben, in welchem er mit den breitesten Schichten des einfachen Volkes unmittelbarste Berührung fand, wie in seinen saftigen urwüchsigen Volksausdrücken, seinem lebendigen Volkston und dem derben Humor, der auch aus theologischen Schriften hie und da hervorbricht. Etwa, wenn — um nur ein einziges Beispiel seines derben

[40] Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven, Breslau, Ost-Europa-Institut, N. F. Bd. IV, Heft 1, 1928, vgl. oben, Lit.-Angabe.

[41] *Haase* schreibt sogar: „ist ganz abhängig“ (S. 37). Etwas weiter kommt er aber zu der Feststellung: „In bewußter Abhängigkeit steht Sk. nur von Sokrates, eine Abhängigkeit von den übrigen genannten Quellen im literarischen Sinne des Wortes ist m. E. schwer zu beweisen“ (S. 39).

[42] Darüber s. z. B. *Čiževskij,* S. 11—12, ferner derselbe: „Skovoroda-Studien, II: Skovorodas Erkenntnislehre und Philo“ (Zeitschr. f. slav. Philologie, Bd. X, 1933).

[43] S. *Čiževskij,* bes. S. 37—38.

Volkswitzes zu nennen — im Gespräch vom Seelenfrieden Gregor, eine der gesprächführenden Personen, seinem Freund Athanasius mit folgenden Worten Mangel an Gleichgewicht in seiner Denkweise vorwirft: „Jetzt bist du nach der anderen Seite abgerutscht, wie der betrunkene Polacke, der über sein Pferd hinaus sprang. — Wieso? — Er konnte nicht raufkommen, mußte erst die Heiligen tüchtig anrufen. Endlich, nach dem zwölften Versuch rutschte er nach der anderen Seite wieder runter. Schert euch zum Teufel!, rief er erbost. Nun habt ihr mir die Suppe überpfeffert" („Передали перцу", 221).[44] Dabei ist, wie gesagt, Skovoroda mit dem Volksboden seiner ukrainischen Heimat eng verwachsen. Er bleibt ein typischer Sohn der Ukraine aus der Zeit des ukrainischen Barocks, obwohl er russisch schreibt und nicht nur in die ukrainische, sondern in den großen Zusammenhang der russischen Geistesgeschichte gehört.[45]

Der empirischen Kirche, die er durchaus anerkennt, steht Skovoroda in einer gewissen inneren Distanz, ja, Entfremdung gegenüber: nicht nur dadurch, das er die Mißstände, den Reichtum, die weltliche Gesinnung und das Strebertum in den Vertretern der höheren Geistlichkeit rügt und gegen die Veräußerlichung im Kirchenleben kämpft, sondern aus seiner gewissen Geringschätzung des Historisch-Konkreten heraus. Daher hat er nicht immer genügendes Verständnis für die geschichtliche Verkündigung der Kirche, für die Gebundenheit der Verkündigung an historische Geschehnisse, für die Heiligung des „Äußeren" und Konkreten, auch des Leibes, und die Menschwerdung. Daher hat er auch nur ein ganz geringes Verständnis für das sakramentale Leben der Kirche. Es ist begreiflich, daß dies durch furchtbare, weitverbreitete Veräußerlichung des religiösen Lebens hervorgerufen wurde, es war ein notwendiger Protest, eine notwendige Hinweisung auf das Innere — das Stehen Gottes vor dem Menschen. Die innere Bedeutung und die Mystik, die mystische Wirklichkeit des Sakramentslebens scheint Skovoroda in großem Maße verschlossen geblieben oder doch von ihm stark außer Betracht gelassen und vernachlässigt worden zu sein.[46]

---

[44] Vgl. noch z. B. 212, 232, 353.

[45] So soll Skovoroda auf Jelagin, den geistig sehr hochstehenden Stiefvater des ersten großen russischen Religionsphilosophen des 19. Jahrhunderts Ivan Kirejevskij eingewirkt haben. Dadurch wäre ein direktes Bindeglied zwischen Skovoroda und der Hauptlinie der Entwicklung der russischen Religionsphilosophie im 19. Jahrhundert gegeben.

Die Einwirkung Skovorodas auf russische theosophisch-christliche (christlich-freimaurerische) Kreise um die Jahrhundertwende (Ende des 18., erstes Drittel des 19. Jahrhunderts) scheint beträchtlich gewesen zu sein.

[46] Sk. äußert sich sehr scharf gegen die „gemeinen Schultheologen" „подлыхъ школьныхъ богословцовъ." (128). Er bekennt sich aber ausdrücklich, wie wir gesehen haben, zum fleischgewordenen Gottessohne, dem wahren Gotte und wahren Menschen, er bekennt sich auch ausdrücklich zur Heiligen Dreieinigkeit, vor der die Kreatur in nichts versinkt (512).

Die wichtigste Quelle für das geistige Werden und Schaffen Skovorodas sind aber weder Bücher noch seine völkische Umwelt, sondern seine biblisch inspirierte geistig-mystische Erfahrung.

Das Gefühl der Leere des Daseins, des Hinschmachtens, die abgründige Sehnsucht, der Durst und Hunger der Seele, die durch keine irdischen Güter gestillt werden können — das ist ihm die Innenseite der ganzen Welt-Existenz: Die Welt scheint äußerlich zufrieden zu sein, schluchzt aber inwendig in unstillbarem Weinen und Klagen.

„Die Welt sieht herrlich aus und ohne Sorgen,
Im Innern aber ist ein Wurm verborgen...
Wehe dir, o Welt! Nach außen zeigst du Freude,
Im Innern schluchzt die Seele im heimlichen Leide“ (B. 250).

„Міръ сей являетъ видъ благолѣпный,
Но въ немъ таится червь неусыпный...
Горе ти, міре! Смѣхъ внѣ являешь,
Внутръ же душею тайно рыдаешь.“ (B. 250).

Auch Skovoroda war von diesem schwarzen Geist der Trübsal, der Langeweile ergriffen worden, wurde herumgetrieben vom bösen Sturmwind der Unruhe, wie eine Feder oder wie ein Grashalm. Da wurde er aber plötzlich ergriffen, besiegt und beschlagnahmt von einer höheren Hand. Und er beugte sich mit seinem ganzen Wesen und gab sich hin in mutig-freudigem Dienst und Selbstverzicht. Skovoroda hat eine grundlegende Umkehr erlebt, einen tiefen, von außen kommenden Einschnitt, eine mystische entscheidende Begegnung mit Gott und eine, sein ganzes Leben endgültig bestimmende „Bekehrung“. Jetzt wurde er ein anderer Mensch, Gott hatte eingegriffen, und der Mensch in seiner menschlichen Selbstgefälligkeit mußte kleinwerden, sich demütigen und weichen vor der Macht Gottes.

Skovoroda beschreibt dieses entscheidendste Ereignis seines Lebens selbst, wir besitzen seinen Bericht in der Wiedergabe seines Freundes Kovalinskij. Es spielte im Jahre 1770, Skovoroda war schon 48 Jahre alt und hatte bereits einige seiner bemerkenswerten Schriften verfaßt. Gott hatte ihn soeben aus schwerer Todesgefahr auf wunderbare Weise gerettet, er fühlte sich von Dankbarkeit ergriffen. „Ich stand früh auf und ging im Garten spazieren — die Gedanken und die Gefühle meiner Seele waren entzündet in Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott... Ein Strom von unaussprech-

Die Eucharistie erwähnt er — übrigens durchaus im positiven Sinne — in seinen Traktaten ausdrücklich nur einmal (235). Kurz vor seinem Tode läßt er sich überreden, das Abendmahl zu empfangen, aber nur, um den Schwachen nicht zum Anstoß zu werden; im übrigen ist er überzeugt, daß die wahrhaft Gläubigen der „Riten der Beschneidung“ nicht bedürfen. (So Kovalinskij in seiner Biographie Sk.s, 41.)

licher Süßigkeit erfüllte plötzlich meine Seele, mein ganzes Inneres entbrannte wie im Feuer, und es schien mir, als ob ein Feuerstrahl in meinen Adern herumkreiste. Ich fing an, nicht zu gehen, sondern zu laufen, wie getragen von einem sonderbaren Entzücken, ohne meine Hände und Füße zu fühlen, als ob ich gänzlich aus Flammensubstanz gebildet wäre, getragen im kreisläufigen Raum. Die ganze Welt verschwand vor mir. Nur das Gefühl der Liebe, der Zuversichtlichkeit, der Ruhe, der Ewigkeit belebte mein Dasein. Tränen ergossen sich stromweise aus meinen Augen und verbreiteten eine harmonische Rührung durch mein ganzes Wesen. Ich sank in mich selbst zurück, empfand etwas wie eine Zusicherung kindlicher Liebe, und ich habe mich seit dieser Stunde geweiht zum kindlichen Gehorsam dem Geiste Gottes gegenüber."[17]

Darauf gab er wirklich alles hin und wurde ein armer, obdachloser Wanderer bis zu seinem Tod — 26 Jahre lang. Ohne diese umstürzende mystische Erfahrung, die das dauernde Grundelement seines Lebens wurde, ist Skovoroda überhaupt nicht zu verstehen. Ähnliche Voraussetzungen ergeben ähnliche Sprache. Er spricht freudeberauscht, genau wie Franz von Assisi, von dem Kleinod der heiligen Armut, die er ergriffen hat.

„Über allem bin ich verliebt in die heilige Armut," sagt die „Arme Lerche", die in der so benannten langen dialogischen „Parabel" die Lebensanschauung Skovorodas vertritt.

„O Armut! Selige, heilige! Öffne uns deine Paradiestür," heißt es in der, an diese Parabel sich unmittelbar anschließenden Lobpreisung der armen Geburt Christi, der Armut Christi.

„Wer vermag mich zu trennen von Deiner Liebe?
Kann ich jemals dieser wunderbaren Flamme überdrüssig werden?
Möge die ganze Welt entsinken!
In Dir will ich leben, o mein Jesu!" so singt er in einer Hymne.
„Führe mich mit Dir den Bergweg empor zum Kreuze...
Dein Tod ist mein Leben,
Deine Bitterkeit ist süß, o Jesu!"... (B. 264.)

Aus dieser freudigen Askese, dem jubelnden Mittragen des Kreuzes Christi, im Verzicht auf die Welt und in inbrünstigem Liebesdienst, — Predigt und Zeugnis — ersehen wir das Lebendige und Lebensgestaltende seiner Christusverbundenheit. Er lebt in Christo, freudig teilt er seine Armut und rühmt sich mit Paulus Seines Kreuzes. Und erlebt immer wieder in Ihm den wahren Frieden und die Beruhigung des Herzens. „Das Innerste mitten in unserem Seelensturm, unser Zentrum, Hafen und Frieden ist dieser trostreiche, süßeste Name: Christus unser Gott," so schreibt er in einem Briefe vom 21. Februar 1779 (an Herrn Sembrovskij, B. 109).

---

[17] Vgl. noch die wunderbare mystische Stelle aus dem Briefe an Kovalinskij (aus dem Jahre 1788), der als Widmung erscheint zu dem 1772 geschriebenen Gespräch über das Altertum (303, 304).

In Gelassenheit fügt er sich der Hand seines Herrn ... „Ich küsse sie und folge ihr. Ich verachte die Unvernunft fremder Ratgeber. Hätte ich auf ihren Rat gehört, wäre ich ein Feind meines Herrn geworden. Und nun bin ich sein Sklave, sein Knecht" („Die Fibel des Friedens" — „Alfavit mira", 326).[48] Was ist sein Zeitvertreib? „Dies! Den Herrn lobpreisend, singen wir Seine Auferstehung" („Der Streit des Erzengels Michael" — „Branj archistratiga Michaila s Satanoju", 416). Hier, vor diesem Grundlegenden und Zentral-Ausschlaggebenden, vor diesem schlichten apostolischen Siegesglauben tritt das Gnostisch-Dünkelhafte der Gedankengänge Skovorodas an den Rand, in die Nebensächlichkeit.

Dies ist also Skovoroda als Mensch: Schlichter Naturfreund und Schwärmer, treuherzig und fromm — und zugleich harmonisch ausgeglichener Philosoph, Schüler der Antike; tiefer Mystiker und derber, humorvoller ukrainischer Volksweiser; etwas von einem christlichen Sokrates und zugleich ein wenig von einem orthodoxen, ukrainischen Franz von Assisi; vor allem und über alles, bei stark antikisierendem Anstrich — ein Jünger seines Herrn, der alles aufgegeben hat, um der Leitung des Göttlichen Geistes „kindlich zu gehorchen" und Ihm nachzufolgen in Armut und in der Freude des Kreuzes; ein frohlockender Verkündiger des Namens Jesu Christi, des göttlichen Logos, in Liebe zu seinem Herrn entflammt.

Eine praktische, ja, drastisch-realistische Verkündigung der Nachfolge Christi — Mystik und Lebenshingabe — steht, bei allen Nebentönen, deutlich an der Schwelle der Entwicklung der russischen religiösen Philosophie.

---

[48] Diese ganz mystisch angehauchte Stelle spricht nicht ausdrücklich von Christus, sondern von „der Hand des Ewigen" und von „meinem Herrn".

Zur Frage der Generalkonföderation zwischen Protestanten und Orthodoxen in Wilna 1599.

Mit 5 Abbildungen.

Von

Domet OLJANČYN, Königsberg Pr.

In der kirchlichen und profanen Geschichtsschreibung sowohl der Protestanten, als auch der Orthodoxen und Katholiken ist die Frage der Wilnaer Konföderation von 1599 schon längst zu einer „selbstverständlichen" historischen Tatsache geworden, die ich daher hier nur ganz kurz zu vergegenwärtigen brauche. Wie bekannt, entstand dieses Werk zwischen den polnischen und litauischen (ruthenischen) Protestanten („Dissidenten") und den ruthenisch-ukrainischen Orthodoxen („Griechen" — „Schismatikern") einerseits unter dem Druck der Gegenreformation in Polen und andererseits im Zuge der Abwehr gegen die sogenannte Kirchenunion von Brest-Litovskij (1596).[1]

Die Idee einer solchen protestantisch-orthodoxen Annäherung tauchte erstmalig auf der Thorner Synode von 1595 auf und wurde privatim unter Protestanten wie Orthodoxen besprochen. Zur Verwirklichung aber kam sie erst im Jahre 1599 während einer interkonfessionellen Versammlung im Palais des Fürsten Konstantin Ostrogskij zu Wilna (15. bis 30. Mai 1599).[2] Von seiten der polnischen und „litauischen" (ruthenischen) Protestanten nahmen an ihr folgende Magnaten teil: der Voevode von Wilna Chri-

---

[1] Näheres über die Gegenreformation in Polen und die Kirchenunion von Brest-Litovskij mit Angaben über Quellen und Literatur: *K. Völker*, Kirchengeschichte Polens, Berlin-Leipzig 1930.

[2] Über den Verlauf der Versammlung s. *A. Regenvolscius* (Węgerski): Systemata Historico-Chronologicum, Ecclesiam Slavonicarum per Provincias varias, praecipue, Poloniae, Bohemiae, Litvaniae, Russiae, Prussiae etc., Trajecti ad Rhenum 1652. Nach ihm *L. Ruščinskij:* Religioznyj byt russkich po svedeniam inostrannych pisatelej XVI i XVII vekov, Moskau 1871, russ.; *Chr. Friese:* Beyträge zu der Reformationsgeschichte in Polen und Litthauen besonders, Breslau 1786, Th. II, Bd. 2; *J. Lukaševič:* Von den Kirchen der Böhmischen Brüder im ehemaligen Großpolen, Grätz 1877, aus dem Polnischen (Posen 1835) von G. Fischer übersetzt. Nach A. Regenvolscius, Chr. Friese und J. Lukaševič — *V. Krasinskij:* Geschichte des Ursprungs, Fortschritts und Verfalls der Reformation in Polen, Leipzig 1841, aus dem Englischen (London 1838—40) von W. Lindau übertragen; *J. Peleš:* Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom, Wien 1880, Bd. 2; *I. Čistovič:* Očerk istorii Zapadno-russkoj Cerkvi, St. Petersburg 1884, T. 2, russ.; Metrop. *Makarij:* Istoria Russkoj Cerkvi, ibd. 1902, Bd. 10, B. 1, Aufl. 2, russ.; *M. Hruševskij:* Istoria Ukrainy-Rusy, Kiev-Lemberg 1907, Bd. 6, ukr.; *A. Florovskij:* Čechi i vostočnye Slavjane, Prag 1935, russ.; *B. N. Leľavskij:* Popytka unii evangelikov s pravosłavnymi w Polše (russ.) in „Voskresno'e Čtenie", Warschau, Jg. XI, 1934.

stoph Radzivill, der Schwiegersohn des Fürsten K. Ostrogskij; der Voevode von Brest und Kujavien Andreas Leščynskij, der Voevode von Smolensk Johann Abramovyč, der Voevode von Novogrodek Georg Radzivill, der Voevode von Brest-Litovskij Christoph Zienovyč u. a. m. Die protestantischen Geistlichen oder Theologen waren auf jener Versammlung vertreten durch: Senior der Böhmischen Brüder in Großpolen Simon Theophil Turnovskij, Senior der helvetischen Gemeinden in Kujavien Daniel Mykolajevskij, Senior der lutherischen Gemeinden in Großpolen Erasmus Gličner, ferner Andreas Chrząstovskij, Gregor Zarnovius, Martin Gratian, Martin Janickij, Lorenz Piotrovskij und Talvoš. Von seiten der Orthodoxen beteiligten sich an der Wilnaer Versammlung: der Voevode von Kiev, Fürst Konstantin Ostrogskij und sein Sohn Alexander, Voevode von Volhynien; der Kastellan von Braclav, Fürst Georg Sanguško sowie mehrere andere Fürsten und Adelige aus der Ukraine und Weißruthenien. Von orthodoxen Geistlichen und Theologen waren anwesend: der Metropolit von Belgrad Lucas, Abt Isaak und Archidiakon Gedeon von Dubno, ferner mehrere Geistliche aus Wilna. Die beiden orthodoxen Bischöfe Gedeon Balaban von Lemberg und Michael Kopystynskij von Peremyšl sind, obwohl sie auch der Union von Brest-Litovskij ferngeblieben waren, zur Wilnaer Versammlung nicht erschienen.

Eine protestantisch-orthodoxe religiöse Annäherung oder gar eine Kirchenunion kam auf dieser Versammlung bekanntlich nicht zustande, da die orthodoxen Geistlichen diese Frage ohne Erlaubnis des Patriarchen von Konstantinopel nicht berühren wollten. Die protestantischen Geistlichen — genannt werden „Erasmus Glicznerus, Simeon Theophilus Turnovius, Daniel Mikolavius, Gregorius Zarnovicius, Martinus Janicius und Laurentius Pietrovius" — schrieben deshalb (6. Juni 1599 „novo styllo") an den Patriarchen Meletius Pegas und ersuchten ihn, die nötige Bewilligung für die Orthodoxen der Ukraine und Weißruthenien zu erteilen. S. Th. Turnovskij sandte (4. Juni n. s.) seinerseits an den Patriarchen auch einen privaten Brief, in dem er ihn ebenfalls um diese Erlaubnis bat, wobei er sich u. a. auf die Beziehungen berief, die vor 148 Jahren der Patriarch Nikodemos mit den Hussiten angeknüpft hatte. Die kurzgefaßte schriftliche Antwort erteilte Meletius Pegas durch seinen Exarchen Kyrill Lukaris, den er auch beauftragte, mit den Protestanten weitere Verhandlungen zu führen. Kyrill Lukaris hat den Auftrag des Patriarchen nicht ausgeführt. Er behielt die Briefe an die Protestanten bei sich und vermied weitere Verhandlungen.[3]

[3] Die Briefe der protestantischen Geistlichen und S. Th. Turnovskijs an den Patriarchen, sowie die kurzgefaßte Antwort desselben vom 9. Dezember 1599 an S. Th. Turnovskij und Martin Bronievskij sind bei A. Regenvolscius wieder-

Da es auf der Wilnaer Versammlung nicht möglich war, eine protestantisch-orthodoxe religiöse Annäherung zu erzielen, begnügte man sich vorläufig mit einer „Union auf eine politische Art“, wie Chr. Friese sagte, d. h. mit einer Konföderation, welche von den weltlichen polnischen und ruthenischen Protestanten mit den weltlichen ruthenisch-ukrainischen Orthodoxen geschlossen wurde (am 30. Mai v. s. 1599). „Das Projekt zur Confoderation oder politischen Union zwischen den Griechen und Dissidenten wurde in der Session vom 28. May verlesen.“[4] Ihrem Hauptinhalt nach verbanden sich „die Bekenner der morgenländischen Kirche in der Krone, in Lithauen und den hierzu gehörigen Provinzen“ (der Ukraine) „mit den Dissidenten der Krone und Lithauens in der Absicht“, die Warschauer Konföderation vom 8. Januar 1573 „aufrecht zu erhalten und Allem sich zu widersetzen, was ihr entgegen ist“,[5] besonders aber der Einmischungs- und Verletzungspolitik der polnischen Jesuiten und Katholiken. Zur Wahrung der Interessen sowohl bei den Protestanten als auch Orthodoxen haben die Konföderierten besondere „Generalprovisoren oder Hüter des Friedens der Kirche“ aus ihrer Mitte erwählt und ernannt. Von den Griechisch-Orthodoxen gehörten hierzu: aus dem Senate drei Mitglieder — Fürst Konstantin Ostrogskij, sein Sohn Fürst Alexander Ostrogskij und Fürst Gregor Sanguško; aus der Ritterschaft 16 Herren, nämlich die Fürsten Michael und Adam Wišnevieckij, Fürst Joachim Koreckij, Fürst Kyryk Rożynskij, Fürst Georg Horskij, die Fürsten Bohdan und Johann Solomireckij, die Adligen Johann Tryzna, Andreas und Alexander Zahorovskij, Jarochwej Horskij, Georg Kirdey, Labonskij, Stephan Lozka, Litynskij und Fürst Georg Puzyna. Aus der Mitte der Protestanten wurden 20 Generalprovisoren aus dem Senate und 87 aus der Ritterschaft erwählt.

„Zu diesen nun erwähnten Provisoren, sowohl zu allen überhaupt als auch zu jedem einzelnen von ihnen hat der nach der Nähe seiner Wohnung in religiöser Freiheit oder wegen der Religion Gekränkte und Rat und Hülfe Bedürfende seine Zuflucht zu nehmen, sie aber und jeder von ihnen demgemäß den

---

gegeben. Sowohl diese Briefe als auch der Brief des Kyrill Lukaris an den Erzbischof von Lemberg Demeter Sokolovskij (dat. Leopoli, 24. Januar 1601) betreffs seine Vermeidung, mit den Protestanten zu verhandeln, s. *I. Malyševskij:* Alexandrijskij Patriarch Meletij Pigas, Kiev 1872, Bd. 2, russ. Vgl. Metrop. *Makarij:* Istoria Russk. Cerkvi, Bd. 10; *A. Lebedev:* Istoria greko-vostočnoj Cerkvi pod vlastiju Turok, St. Petersburg 1903, Aufl. 2, russ.; *I. Tretjak:* Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii Brzeskiej, Krakau 1912, poln.; *K. Levickij:* Książę Konstanty Ostrogski a unja Brzeska 1596 R., in „Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie“, Lemberg 1933, Bd. 11, H. 1, poln.; und *K. Chodynicki:* Kościół Prawosławny a Rzeczpospolita Polska 1370—1632, Warschau 1934, poln.

[4] *Chr. Friese:* Beyträge, S. 252—53. Zur Benennung Dissidenten s. *E. Bursche:* Z Dziejów nazwy Dysydenci, in Przegląd Historyczny, Warschau 1926—27, Serie II, Bd. 6, poln.

[5] *J. Lukaševič:* Von der Kirche der Böhm. Brüder, S. 143.

übrigen Nachricht zu geben, ob und was sie für notwendig erachten und für eine vorteilhafte und erforderliche Abhülfe des eingeleiteten Prozesses principaliter Sorge zu tragen. Und damit diese Sorge vorzüglich in den Hauptangelegenheiten desto leichter ihre Wirkung finden könne, haben uns Synoden nötig geschienen, hinsichtlich derer wir, damit sie desto zahlreicher besucht würden, einander unter denselben bereits erwähnten Verbindlichkeiten versprechen, daß wenn die Griechen eine Generalsynode halten und es nötig haben werden, auch die Evangelischen zu dieser ihrer Synode entweder persönlich oder durch Abgesandte sich versammeln sollen; und anderseits, wenn die Evangelischen nach ihrer alten Synodalgewohnheit eine Generalsynode halten und es nötig haben werden, so werden auch Anhänger der griechischen Kirche entweder persönlich oder durch Abgesandte zu ihrer Synode kommen, und so werden wir gemeinsam die Einen die Lasten der Andern tragen, von beiden Seiten mit Rat und Hülfe zur Rettung stehen und als solche, die wir nach der Generalkonföderation uns immer treu gehalten und als Leib unter dem einzigen Haupt Christus dem Herrn gewesen, diese Eintracht und dies Band mit Gottes Hülfe für ewige Zeiten, ohne je davon zurückzutreten, noch uns durch anzügliche Schriften oder Worte zu verletzen, aufrecht erhalten; und diese Vereinbarung haben wir unter den in der Generalkonföderation bestimmten Bedingungen unter einander festgesetzt und bestätigen sie und unterzeichnen sie beide, sowohl die Anhänger der griechischen als auch der evangelischen Religion mit eigener Hand und drücken unsere Siegel zu größerer Sicherheit auf. In Wilna, am ersten Mitwoch nach Pfingsten 1599."[6]

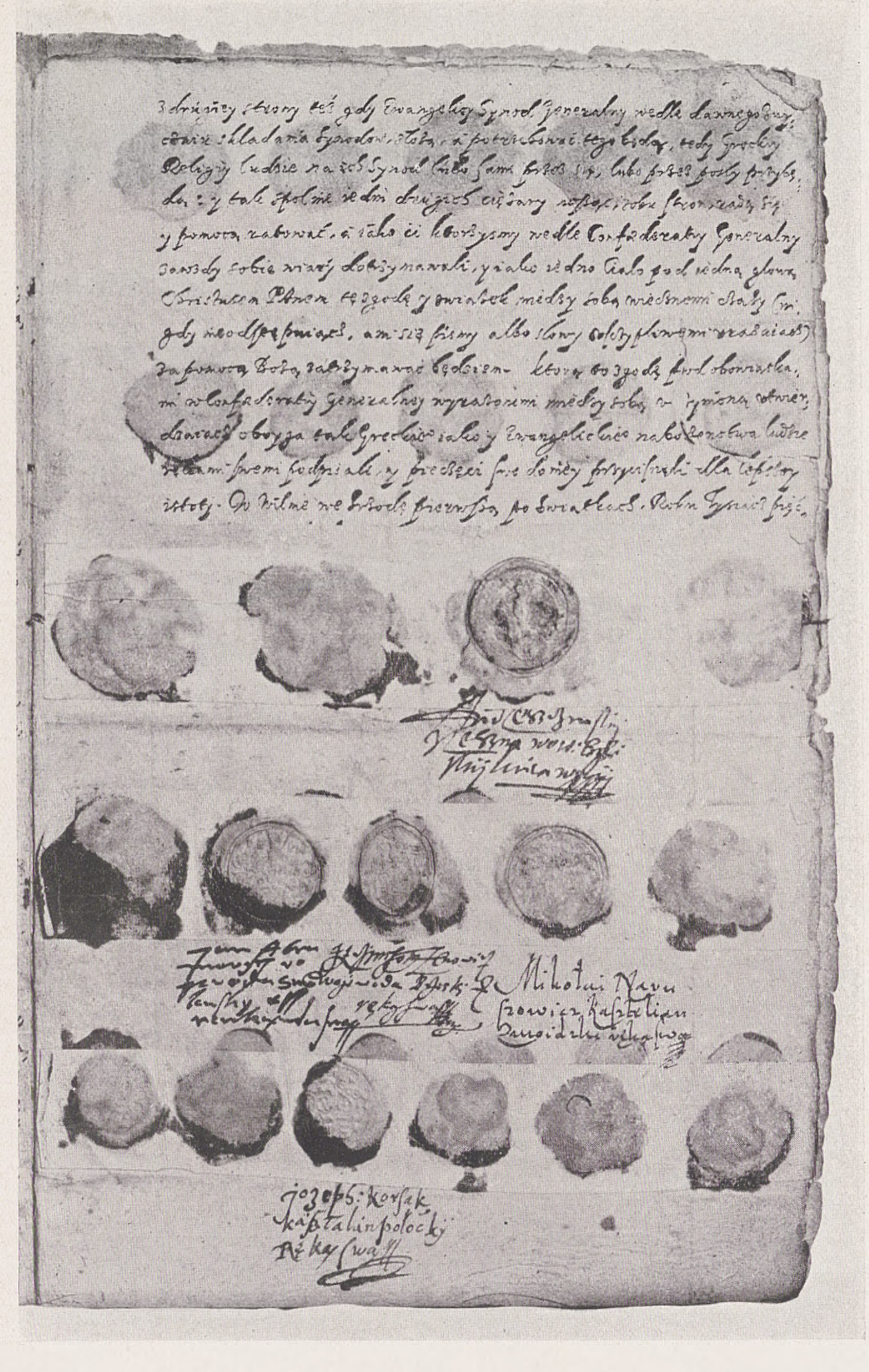
---

[6] Zum erstenmale erschien die Urkunde der Generalkonföderation im Drucke in Pro memoria der Bedrängten Evangelischen in Polen, Berlin 1723, Beilage 3, mit der Beglaubigung von Georg Rekuć (Näheres darüber bei *J. Kvačala:* D. E. Jablonsky und Großpolen, in „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen", Posen 1901, H. 16, S. 7, Anm. 3); dann in Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen, Büchern, Urkunden, Controversen, Veränderungen, Anmerkungen, Vorschlägen u. d. g., Leipzig 1733, S. 888—904 (deutsch), unter dem Titel „Confoederation zwischen denen Griechisch-Russischen und Evangelischen Glaubens-Genossen aufgerichtet zu Wilna 1599", mit der Anmerkung am Ende: „Concordat cum Originali Georgius ReKuc (Rekuć). Sequuntur subscriptiones et sigilla personarum in ipso textu nominatarum et tunc praesentium," S. 904. Ferner in Fundamenta Liberae Religionis Evangelicorum, Reformatorum et Graecorum in Regno Poloniae et Magno Ducatu Lithuaniae, ex antiquissimis Reipublicae legibus demonstrata", o. O. (wahrscheinlich in Wilna) 1764, 2°, Beilage B, lateinisch und französisch, unter dem Titel: „Confoederatio inter Socios graeco-russicae et evangelicae religionis, instituta Vilnae A. 1599", mit der Anmerkung am Ende „Concordat cum Originali. Georgius Recuc" [vorhanden in der Stadtbibliothek Königsberg Pr., Sign. T. 82/4, 2°, und in der Staats- und Universitätsbibliothek daselbst, Sign. Cdb 9 (g)]; bei *Chr. Friese:* Beyträge, S. 255—268 (deutsch), unter dem Titel: „Conföderation, zwischen den griechisch-russischen und evangelischen Glaubensgenossen, aufgerichtet zu Wilna 1599"; Metrop. *Evgenij:* Beschreibung der Kiever Kathedrale und der Kiever Hierarchie, Kiev 1825, S. 68—79, russisch (eine Übersetzung anscheinend nach Chr. Friese, der dem Metrop. Evgenij bekannt war); *J. Lukaševič:* Geschichte der reformierten Kirchen in Lithauen (Posen 1842, Bd. 1, S. 124—134), poln., und (Leipzig 1848, Bd. 1, S. 83—89) deutsch, übersetzt von V. Balickij; *G. Fischer:* Versuch einer Geschichte der Reformation in Polen, Grätz 1856, T. 2, S. 113—121 (deutsch, nach Lukaševič); *M. Kojalovič:* Litovskaja cerkovnaja unia, St. Petersburg 1861, Bd. 2, S. 273—283, russ., die Urkunde polnisch (nach Lukaševič) mit folgender Vorbemerkung: „Wir geben sie hier in polnischer Sprache wieder, da dies, wie es uns scheint, eine echte Akte ist und weil sich in der Übersetzung (bei Evgenij) manche Lücken und Ungenauigkeiten finden" (S. 273); ferner im „Vestnik Jugo-Zapad. Rossii", 1863, Bd. 4, und „Cholmskij greko-uniatskij

My Rady, Dignitarze, Urzędnicy, Rycerstwo, y wszy Corony Polskiey, Wielkie-
go Xięstwa Litewskiego y Ziemie do nich należących obywatele, tak Greckiey od Cer-
kwie Orientalney poddany, a zwierzchność Patriarchow orientalnych przyznawa-
iący, iako y Ewangelickiey Consensem Sandomirskim Roku M.D.LXX. nie-
dawno zgodzoney Religiey naśladowcy, ktorzy Pana Boga w Troycy iedynego
wierzymy y wyznawamy, a [illegible] zgodny na pożyteczność [illegible] Bożego
[illegible] trzymaiący, Chrystusa Pana za iedyną y prawdziwą głowę y zasłonę Cer-
kwi y Zborow naszych mamy. Uważaiąc [illegible] wolności, prawa
y Przywileye ludziom Religiey greckiey nadane, takież też Confoederatią ge-
neralną, między rozrożnionemi w wierze Roku M.D.LXXIII. dwudziestego o-
smego dnia Stycznia pod czasem [illegible] od Rad Duchownych y Swieckich y
Stanow wszystkich Rzptey y Miast uczynioną, obowiązkami przysięgi, wiary, pocz-
ciwości y sumienia utwierdzoną, y wszystkich takież też w Confirmati-
ach praw przez Krolow Polskich y wielkie Xiążęta Litewskie, Pany nasze czynio-
nych [illegible] y w Constitutiach Seymowych częstemi wzmiankami [illegible] ob-
warowana. Ktora to Confoederatia, iako do tego nas obowiązuie, abyśmy pokoy
między sobą zachowywali, a zabiegaiąc temu iakoby dla rożney wiary y odmia-
ny w kościelech [illegible] mieszkańcow tych Państw będących, krew nie była
przelewana, y [illegible] confiscatią dobr, poczciwością, więzieniem y wygnaniem nie
był karany, abyśmy zwierzchności żadney y urzędowi do tego [illegible] przy-
[illegible] nie pomagali, y owszem ktoby też za praetextem Decretu, abo postępku
iakim sądowym kto to czynić chciał, żebyśmy temu zabiegali. Tak [illegible]
y to warowała, aby w podawaniu Krola Jego Mści będące beneficia kościo-
łow Greckich, ludziom tey że Greckiey wiary dawane były. Uważaiąc przy
tym, że przeciw tey Confoederatiey, przeciw Przywileiom y listom, ktoremi
wolność nabożeństwa iest obwarowana, y przeciw Przysiędze, [illegible]
Krol Jego Mść Pan nasz [illegible] [illegible] raczył, [illegible] ucis-
[illegible], angaryi, gravaminy, y gwałtow co raz to więtszych od rozmaitych
osob, a naywięcey od Stanu Duchownego y od niektorych Swieckich Rzym-
skiego Nabożeństwa ludzi dzieie, a tak iuż często że prawie żaden [illegible]
tych szerokich państw, żadnego powołania człowiek, od nich nie iest wol-
ny, ale nam wszytkiey [illegible] [illegible] [illegible] y [illegible] by-
wa, że nasz wolnością [illegible], a Synom tey Rzptey należącą, ani [illegible]
dem [illegible], ani [illegible] bezpieczeństwa zdrowia, ani [illegible] dob[r]

Die Originalurkunde der Generalkonföderation von Wilna 1599.

Erste Seite des Textes (in polnischer Sprache).



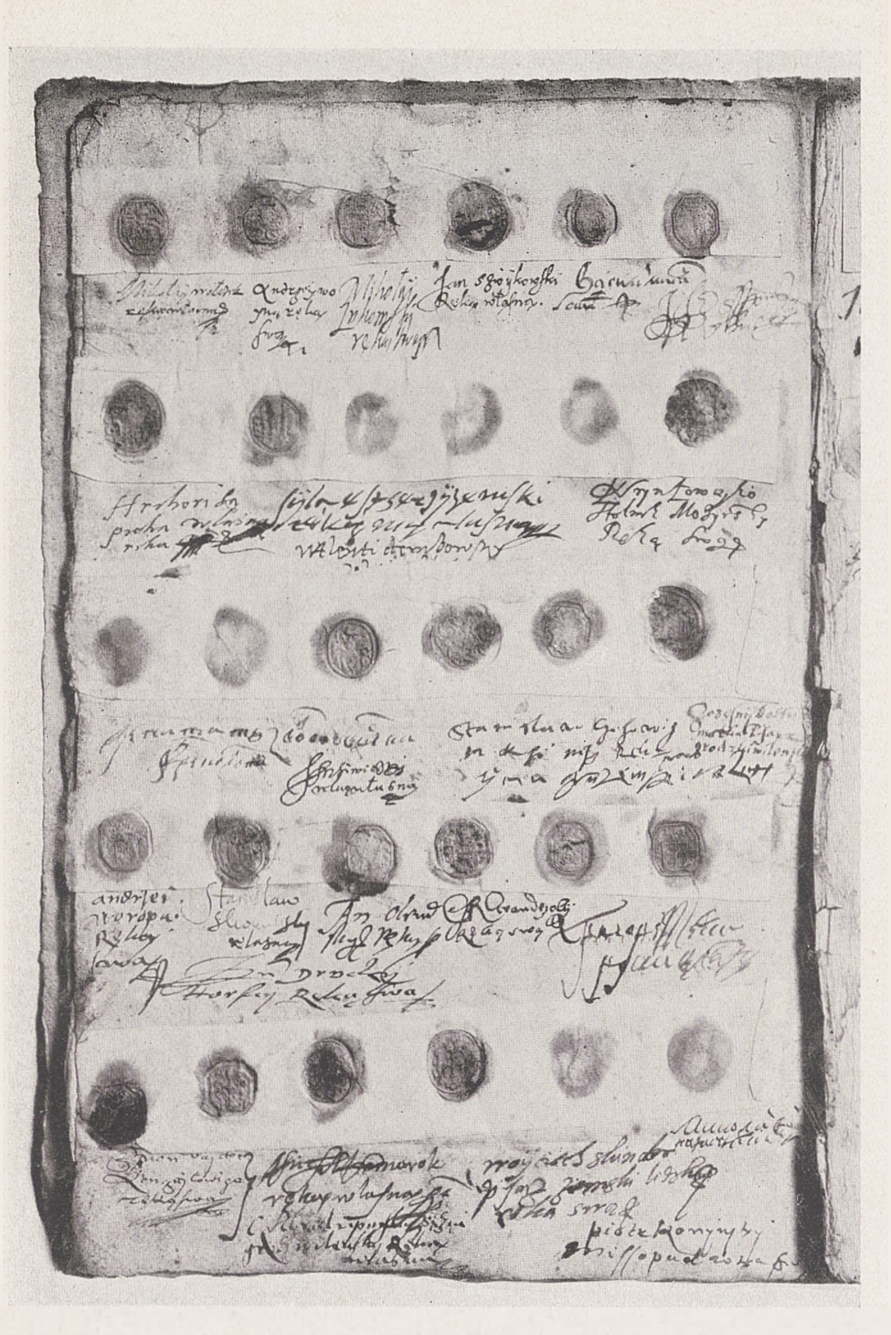
Die Originalurkunde der Generalkonföderation von Wilna 1599.

Seite 9 des Textes mit den ersten Unterschriften der (evangelischen) Vertreter.



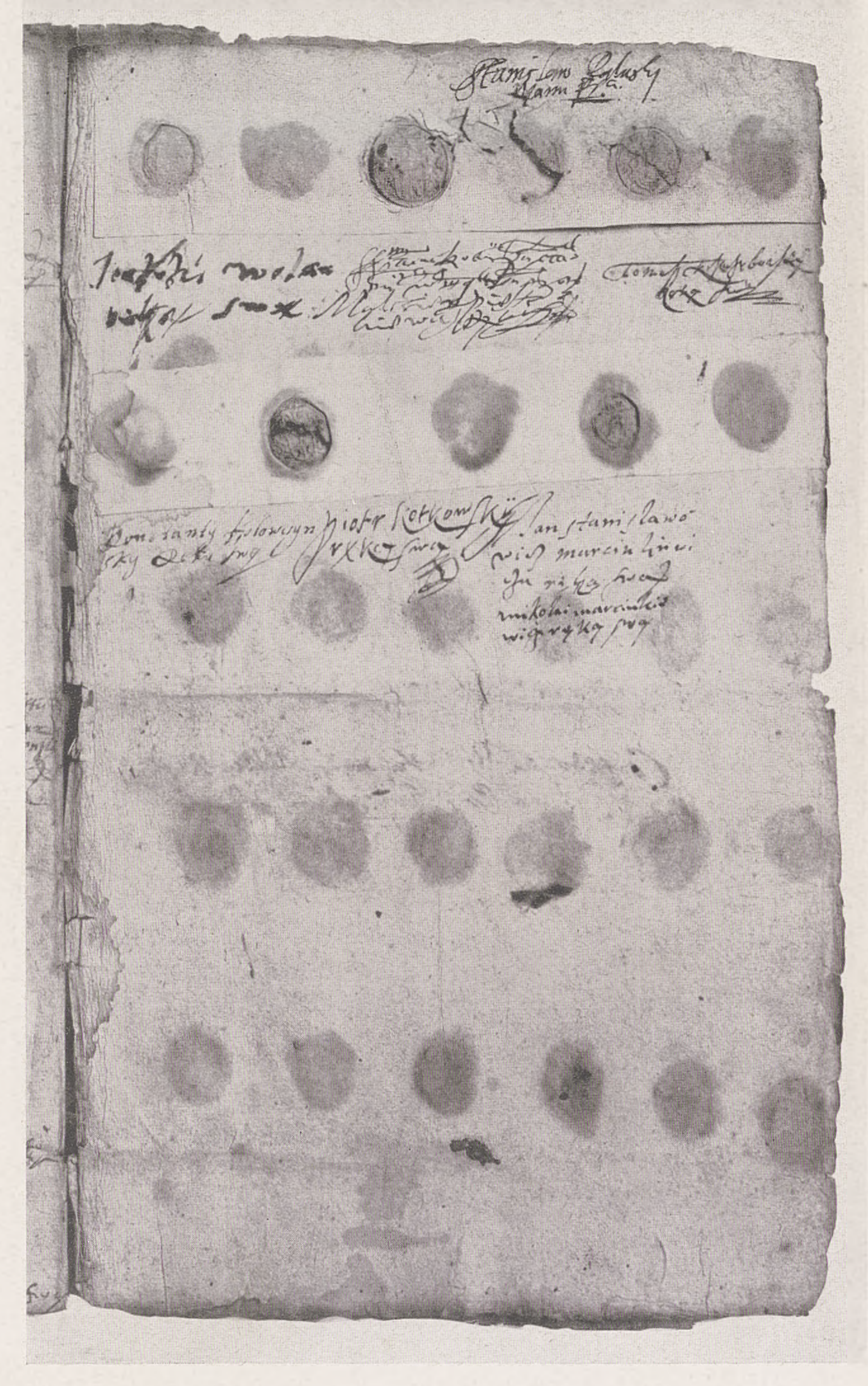
Die Originalurkunde der Generalkonföderation von Wilna 1599.

Seite 11 des Textes mit den restlichen Unterschriften. Die leeren Zwischenräume für die nicht vollzogenen Unterschriften sind deutlich sichtbar.



Die Originalurkunde der Generalkonföderation von Wilna 1599.

Seite 12 des Textes mit den Unterschriften.



Die Originalurkunde der Generalkonföderation von Wilna 1599.

Seite 13 des Textes mit den letzten Unterschriften.



Danach „folgen die Unterschriften und Siegel der in dieser Acte selbst genannten und damals gegenwärtigen Personen", sagt Chr. Friese, nach Georg Rekuć, mit einer gewissen Übertreibung. „Die Anzahl der Unterschriften dieser Acte," fährt er fort, „ist weit zahlreicher und ansehnlicher, als derjenigen, so den Synod zu Thorn unterschrieben; denn hier findet man drey griechische Senatores, zwanzig von den Evangelischen, fünfzehn Griechische vom Ritterstande, und vier und achtzig Evangelische, also zusammen hundert zwey und zwanzig weltliche Personen, worunter achtzehn fürstliche gewesen, ohne die Geistlichen der Griechen, die in sehr großer Anzahl zugegen gewesen, und der Dissidenten."[7]

Die Urteile über diesen immerhin bedeutsamen und in der Geschichte protestantisch-orthodoxer Beziehungen nicht ganz gleichgültigen Akt sind bei seinen Erforschern nicht einheitlich. 1835 berichtete I. Lukaševič, daß die Konföderation von einem „Paar Hundert sowohl vom griechischen, als auch von den dissidentischen Bekenntnissen" unterzeichnet sei.[8] Nach kurzer Zeit aber wurde er in seinen Angaben über die Menge der „Unterzeichneten" etwas vorsichtiger. 1842 äußerte er sich nur, daß „viele Namen von Leuten", die sich in die Urkunde eingeschlichen hätten, „im Jahre 1599 schon in den Schoß der katholischen Kirche übergegangen waren und viele von ihnen dies Actenstück gar nicht unterschrieben haben". Auch hätten die Sachkundigen und gelehrten Dissidenten diese Urkunde der Konföderation niemals hoch geachtet.

Der gelehrte Prediger der polnischen reformierten Kirche zu Königsberg, Georg Rekuć, urteilt über sie in seinem, an den Hofprediger in Berlin, Daniel Ernst Jablonskij († 1741) geschriebenen Brief vom 14. Oktober 1719 folgendermaßen (ein Urteil, das wohl auch I. Lukaševič zur erwähnten Zurückhaltung bewog): „Ich sende Ew. Gnaden eine Copie der Konföderation der Ruś (Rusi) mit den Evangelischen, welche Ew. Gnaden befohlen haben, sich schicken zu lassen. Ich weiß wohl, daß ich sie für Ew. Gnaden abgeschrieben habe, als ich noch das Berliner Gymnasium frequentirte: damals schrieb ich sie auch für mich ab und aus diesem Exemplar teile ich nun jedem Abschriften mit, der sie bedarf. Als ich hier aber mein Exemplar mit dem Original selbst verglich, bemerkte ich, daß diese c o n f e d e r a t i o e s t i m p e r f e c t a, denn von den unsrigen haben sich nur einige unterschrieben und aus der Ruś kaum jemand. Für die an-

mesjaceslov na 1870" (mir unzugänglich). Es mag sein, daß diese Urkunde auch in Österreich, Frankreich und England irgendwo erschienen ist. Die russischen und ukrainischen Gelehrten — z. B. Metrop. Makarij oder M. Hruševskij, B. Lelavskij und A. Florovskij (1935) — benutzten sie vorwiegend nach I. Lukaševič.

[7] Beyträge, S. 269. Solche Übertreibung herrschte bis heute.

[8] Von den Kirchen der Böhmischen Brüder, S. 143.

deren Unterschriften sind nur spatia gelassen und das Wachs für die Siegel beigelegt, allein ist auf ihnen keinerlei Namen unterschrieben und das Siegel beigedruckt. Nach meiner Meinung aber, wenn es möglich, kann man jene Leute nur mit den Abschriften zufrieden stellen, denn wenn es zur Präsentation des Originals kommt, so fällt alles in sich zusammen." „Übrigens, sehe ich" — meint Georg Rekuć weiter — „nicht ein, daß uns daran, in der protestantisch-orthodoxen Vereinigung, etwas gelegen sollte. Es ist keine Freundschaft möglich zwischen Christus und Belial. Die Götzendiener werden uns nie Freunde sein. Ich erinnere daran, daß sie, d. h. die Orthodoxen oder Griechen, oft treuloser gegen die Evangelischen waren, als die Papisten selbst, wiewohl sie unter evangelischer Oberherrschaft blieben. Darum gefiel mir es nie, ihre Hilfe und Assistenz zu suchen."[9] (Ob Georg Rekuć in dieser seiner pessimistischen und mehr als subjektiven Äußerung über die protestantisch-orthodoxe Vereinigung Recht hat, mag ich hier nicht ausführen; Belege bringt er jedenfalls nicht.)

Aber merkwürdig: Weder Georg Rekuć, der manche, die nach ihm die Urkunde der Konföderation benutzten, zur Übertreibung bewog, noch I. Lukaševič, welcher hinsichtlich derselben Urkunde bis zum heutigen Tage maßgebend blieb, erwähnen auch nur mit einem Wort ihren Aufbewahrungsort. Von Lukaševič kann man in dieser Hinsicht allerdings nicht viel verlangen. Mehr als wahrscheinlich, hat er das Original der Urkunde nicht gesehen. Er veröffentlichte ihren Text auf Grund irgendeiner Abschrift, die er vielleicht in den Archiven oder Bibliotheken zu Lissa oder Posen gefunden hat. Ganz anders muß man sich zu Georg Rekuć einstellen, der später, in der Zeit seiner Wirksamkeit als Prediger in Königsberg, das Original der Urkunde in seine Hände bekam, worüber die archivalischen Belege folgen. Damals aber, als er noch das Berliner Gymnasium besuchte, schrieb er ein Exemplar derselben für D. E. Ja-

[9] Vgl. Geschichte der reformierten Kirchen in Lithauen, Bd. 1, S. 134, poln., und S. 89—90, deutsch. Die biographischen Notizen über Georg Rekuć bei *I. Lukaševič:* ibidem, Bd. 2 (deutsch), S. 27 und 147—148, besonders aber *I. Sembrzyckij:* Die polnischen Reformierten und Unitarier in Preußen, in „Altpreußische Monatsschrift", Königsberg i. Pr. 1893, Bd. 30, S. 82—85. Aus diesen Notizen wissen wir, daß Georg Benjamin de Montwid Rekuć in Žemajten geboren und, obwohl sein Vater katholisch war, im Glauben seiner reformierten Mutter erzogen wurde. Er besuchte zuerst die Schule in Keydany und dann, etwa bis Sommer 1698, das Joachimsthalsche Gymnasium zu Berlin. Hier wurde G. Rekuć wahrscheinlich durch D. Jablonskij unterstützt, mit dem er später in Briefwechsel stand und den er manchmal seinen „Vater und Wohlthäter" nannte. Seine Studien verbrachte G. Rekuć an der Universität Frankfurt a./O., wo er am 18. Oktober 1698 immatrikuliert wurde. Die Stelle des ersten Predigers an der polnischen reformierten Kirche zu Königsberg bekleidete er seit dem 26. Februar 1702 bis zu seinem Tode am 11. März 1721. „Einige Jahre vor seinem Tode," sagt I. Sembrzyckij, „wurde er auch Senior von Žemajten, behielt aber seinen Wohnsitz in Königsberg, ebenso wie der Senior von Groß-Polen, Jablonski, in Berlin."

blonskij und für sich aus einer Abschrift ab. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Georg Rekuć eine solche aus dem Jahre 1698 beim Hofprediger und Bischof Benjamin Ursin von Bär († 1717), der aus Kurland stammte und den König Friedrich I. in Königsberg am 18. Januar 1701 salbte, benutzen konnte. Am Schluß trug sie folgenden Vermerk, den wir aus H. Dalton entnehmen: „Exemplum hujus confoederationis inter Graecos et Evang. anno 1599 ex originali in Archivo Radziviliorum asservatum episcopo Ursino de Baer communicavit vir nobilissimus Rich. Fehr, Consiliarius regis.“[10] Oder, nach freier Mitteilung des Lissaer Seniors Christian Sitkovius († 1760), die wir aus seinem Schreiben an den preußischen Residenten Hoffmann vom 8. August v. s. 1737 entnehmen: „Ad finem ist folgender massen connotirt: Concordat cum Originali in totum Regiomonti die $\frac{2}{12}$ July A° 1698. Johannes Richardus Fedor sive Fehr. Die zwischen denen Evangelischen u. Russischen Religionen gemachte Confoederation. Ex Archivo Radziviliano asservato.“[11] Mit „Concordat cum Originali“ bezeichnete auch Georg Rekuć seine Abschriften derselben Konföderation.

Bis zum Erscheinen der zitierten Arbeit (1903) von H. Dalton fand sich in der historischen Literatur, meines Wissens, eine kurze Erwähnung über den Aufbewahrungsort der Urkunde der Konföderation nur in der Sammlung der Urkunden und Akten von G. Marcinovskij und G. Narbut. Sie lautet: „Das Original dieser Akte wurde im Radzivillschen Archiv zu Königsberg aufbewahrt“ und von 168 Personen unterschrieben.[12] Diese Behauptung der beiden genannten Herausgeber der Sammlung spricht ganz deutlich dafür, daß sie das Original unserer Urkunde auch nicht gesehen haben und über ihren Aufbewahrungsort lediglich aus zweiter, mir unbekannt gebliebener Hand berichteten. Selbst die (vgl. oben Anm. 3) jüngste Arbeit auf diesem Gebiet, K. Chodynickis „Kościół Prawosławny etc.“ weiß nur zu berichten (S. 351, Anm. 4): „Die Originalurkunde gibt es nicht, nur spätere Nachdrucke.“

Daß das Original der Konföderation einst im Radzivillschen Archiv zu Königsberg aufbewahrt gewesen war, ist richtig. Aber zur Zeit, da die, oben, Anm. 12, erwähnte Notiz erschien, war das genannte Archiv längst nicht mehr in Königsberg. Die Familie Ra-

[10] Daniel Ernst Jablonskij. Eine preußische Hofpredigergestalt in Berlin vor zweihundert Jahren, Berlin 1903, S. 326, Anm. Diese Abschrift der Konföderation gehörte der Sammlung des D. E. Jablonskij an.

[11] Preuß. Staatsarchiv in Königsberg, Rep. E. M. 38a, fascic. „Die zwischen den Griechen und übrigen Dissidenten in Pohlen in Anno 1599 zu Wilda geschlossene Union oder Confoederation betrf.“

[12] „Sobranie drevnich gramot i aktov gorodov Wilny, Kovna, Trok, pravoslavnych monastyrej, cerkvej i po raznym predmetam“, Wilna 1843, S. XLVIII.

dzivill hatte es zurückverlangt und anscheinend nach Nieśwież in Weißruthenien verlegt.[13] Das Original der Urkunde der Konföderation aber hatte diesen Weg nicht mitgemacht, sondern blieb nebst anderen Urkunden und Akten, die sich auf die Rechte und Privilegien der Dissidenten in Litauen-Weißruthenien bezogen, auf den Wunsch des Königs Friedrich Wilhelm I. im „Königlichen Geheimten Archiv", dem heutigen Preußischen Staatsarchiv in Königsberg.[14] Es wird sorgfältig aufbewahrt und ist ganz gut erhalten. Seine Überschrift lautet: „Original-Confoederation der Griechen und übriger Dissidenten in Pohlen, anno 1599 zu Wilda geschlossen."[15]

Wie aus dem Anhang zu ersehen ist, wurde das Original der Konföderation seinerzeit in polnischer Sprache verfaßt und „in Wilna am ersten Mittwoch nach Pfingsten 1599", d. h. am 30. Mai, datiert. Es umfaßt 14 starke Folioseiten (je 33,5 × 21 cm), von denen acht mit etwa ⅓ der Akte selbst, etwa ⅔ + 3 + ⅓ den Unterschriften und Siegeln und eine dem unter der Mitte geschriebenen Titel zugefallen sind. Der polnische Titel heißt: „Confoedera-

---

[13] Näheres darüber liefern „Acta wegen der Radziwilschen Successions-Sache" (1689—1745), im Preuß. Staatsarchiv Königsberg, Rep. E. M. 19c 4: „Wegen des Radziwilschen Archivs." Vgl. *K. Forstreuter:* Die ersten Gemeinden der griechischen Kirche in Ostpreußen, in „Königsberger Beiträge. Festgabe zur Vierhundertjährigen Jubelfeier der Staats- und Universitätsbibliothek zu Königsberg Pr.", Königsberg Pr. 1929, S. 98. Nach dem Tode des Fürsten Boguslav Radziwill verwaltete sein Archiv im Auftrage seiner Erben Johann Richard Fehr und nach ihm Friedrich Wilhelm Adams. Joh. R. Fehr war auch derjenige, der den „Registrant" des Radziwillschen Archivs im Jahre 1695 verfertigt hat. „So gleich die Ecclesiastica und alles was nun immer denen im Großfürstenthumb Litthauen und zwar in denen Radziwillischen Fürstenthümern und Herrschafften liegenden Evangelischen Kirchen nur einiger maasen nützlich seyn können, davon Se: pariret und solche nachgehends denen Litthauschen Kirchen Senioren und Predigern Rekuc ausgehändiget, welche solche noch alle hier in verwahrung und davon ein klein Kirchen Archiv gemacht haben. Nach der Zeit hat gedachter Pohlnischer Prediger Rekuc sehr offt des Kirchen wegen mit dem seel. Rath Fehr conferiret, auch Eingangs erwehnten neuen Registranten vielmahl durchgegangen, aber nichts darin, was denen Kirchen einiger maasen dienlich seyn könte, gefunden." Aus „Pro Memoria" des Fr. W. Adams an die Preußische Regierung in Königsberg für den König Friedrich Wilhelm I., dat. Königsberg, 23. April 1736, Kopie, in E. M. 19c 4, N 3: „Wegen der Evangelischen Kirchen-Sachen im Radzivilschen Archiv."

[14] Solcher Wunsch des Königs von Preußen folgt am besten aus seinem Reskript an die Preußische Regierung in Königsberg, dat. Berlin, 16. Mai 1719, Original. Ibidem: „Wir befehlen Euch hiedurch in Gnaden, dem dortigen Reformirten Pollnischen Prediger Rekuck, anzuzeigen, daß, weil das zu Königsberg stehende Radzievilische Archiv, vielleicht in Kurtzem an den Churfürsten von Pfaltz würde müssen extradiret werden, so sollte er das, über solch Archiv, alldort vorhandene Register durchsehen, und, wann einige piecen darin verhanden, die den Evangelischen Kirchen in Pohlen und Litthauen dienen könnten, dieselbe copiiren lassen. Wann auch solches geschehen, so habt ihr solche vidimirte copeyen, zu Unserem Geheimten Archiv einzusenden."

[15] In Rep. E. M. 19c, N 10. Unter dem Titel ist vermerkt: „Dieses Stück hat H. Raht Adams d. 28. Juli 1746 ad Archivum abgegeben." Die Abschrift bei I. Lukaševič enthält viele Fehler und Ungenauigkeiten.

tia Wilinska, między Narodem Ruskim á Pany Evangelikami, uczyniona Ao. 1599.“ Die Akte unterschrieben insgesamt 86 Personen, von denen jedoch nur 54 ihre Siegel beigedruckt haben. Wie Georg Rekuć richtig bemerkte, besitzt das Original wirklich freie Spatien, und zwar vier ganz freie und vier mit bloß je einem Siegel und den betreffenden Unterschriften. Es mag sein, daß diese freien Spatien für die Siegel und Unterschriften der Orthodoxen freigelassen wurden, welche die Akte wirklich nicht unterschrieben haben. Ob in diesem Falle das erwähnte Verhalten des Kyrill Lukaris gegen die Protestanten auf sie so gewirkt hat, oder ob dabei noch irgendwelche anderen Gründe maßgebend waren, wissen wir nicht. Die vorhandenen 86 Unterschriften und 54 Siegel gehören ausschließlich den polnischen und ruthenisch-ukrainischen Protestanten-Dissidenten, unter welchen aber wiederum ihr Führer — Christoph Radzivill — merkwürdigerweise auch fehlt. Auf Grund der mit verschiedenen Tinten geleisteten Unterschriften glauben wir sagen zu können, daß die Akte nicht an einem Tage unterschrieben wurde. Es scheint vielmehr, daß sie zwecks Einholung der Unterschriften jeweils von Ort zu Ort gebracht worden ist.

Gemessen an den Berichten von Chr. Friese, I. Lukaševič, G. Rekuć u. a. stellt sich somit heraus, daß die Zahl von Unterschriften und Siegeln auf dem Original n i c h t den Angaben der bisherigen Forschung entspricht; Friese und Lukaševič übertrieben — vielleicht, weil sie annahmen, daß alle Provisoren wirklich unterschrieben hatten —, Rekuć dagegen unterschätzte, obwohl er ja nachträglich genügend Gelegenheit gehabt hat, sich aus dem Original selbst von der Wirklichkeit zu überzeugen.

Eine Erklärung für das Fehlen der orthodoxen Unterschriften kann auch nicht darin gesucht werden, daß sie etwa auf einer anderen Parallel-Urkunde (vielleicht in der eigenen ruthenisch-ukrainischen Kanzleisprache?)[16] vollzogen worden seien. Abgesehen davon, daß ein solcher Vorgang ja gar nicht üblich war, widersprechen ihm ja schon die freien Spatien in der von uns behandelten Originalurkunde und das besagte Verhalten des Kyrill Lukaris gegen die Protestanten. Die von vornherein unglaubwürdige Annahme einer zweiten Urkunde haben wir aber deshalb hervorheben müssen, weil wir später dem Bericht des preußischen Residenten in Warschau, Hoffmann begegnen, in dem er erwähnt, die genannte Urkunde im Radzivillschen Archiv sei „in alt Russischer Sprache originaliter aufgesetzt worden“. Ja, eine ähnliche „Akte über das Bündnis der orthodoxen litauisch-polnischen Ruthenen mit den Bekennern des

[16] Manche Briefe und Urkunden in dieser Sprache aus dem Ende des 16. und dem Anfange des 17. Jahrhunderts besitzt auch das Preuß. Staatsarchiv in Königsberg.

evangelischen Glaubens“ von 1599 findet eine so betitelte Erwähnung auch bei Joann Grigorovič, dem Bearbeiter des 4. Bandes der „Akten zur Geschichte West-Rußlands“. Wie sich aber herausstellt, handelt es sich hier um einen, wohl in die Zeit der Vorbesprechungen weisenden Vorgang, nämlich „Die Punkte der orthodoxen Bruderschaft von Wilna über die verschiedenen Kränkungen, die sie von Seite der katholischen und unierten Behörden duldeten, mit dem Vorschlag, ein Bündnis mit den Evangelischen zur gemeinsamen Verteidigung des Glaubens einzugehen“. „Die zeitgenössische Abschrift“ (dieser ‚Punkte‘), sagt I. Grigorovič, „ist auf einem Papierbogen mit nachlässiger dichter Kurzschrift geschrieben. Es fehlen sowohl Unterschriften, als auch Bekräftigung und Datum. Auf der Rückseite ist in zeitgenössischer Schrift bemerkt: Conjunctio schismaticorum cum Lutheranis, seu conspiratio.“ Nach J. Grigorovič soll diese Abschrift „1599 im Mai oder früher“ aufgesetzt worden sein. Sie wird im Archiv des unierten Metropoliten an der Petersburger Synode aufbewahrt.[17] Wenn die Abschrift dieser „Punkte“ aus dem Original stammte, so kann man verstehen, daß die Bedingungen „den Herren Evangelischen“ nicht völlig annehmbar waren. Die berühmte orthodoxe Bruderschaft von Wilna schlägt ihnen nämlich fürs erste allerdings vor, gemeinsam gegen die Kränkungen aufzutreten, die sowohl Orthodoxe als auch Protestanten von den „Papisten“ in Polen erfahren, um auf solche Weise die beiderseitigen Freiheiten zu verteidigen. Zugleich aber wünscht sie den Protestanten auch etwas anderes: „Und wenn nun Gott zu geben beliebe, daß Euere Wohlgeborenen zusammen mit uns in den geistlichen Angelegenheiten einen Segen des Patriarchen und seine Macht genossen, könnte es noch besser sein.“ Einen ähnlichen Wunsch äußerten die orthodoxen Geistlichen den protestantischen Theologen gegenüber übrigens — nach A. Regenvolscius — auch auf ihrer gemeinsamen Wilnaer Versammlung von 1599...

Nun aber zur Urkunde selbst. Ist sie, um mit Georg Rekuć zu reden, wirklich „imperfecta“? De iure mag dieses Urteil vielleicht zutreffen, weil die zweite Seite sie nicht unterschrieben hat, d e f a c t o a b e r w a r s i e „p e r f e c t“. Denn gemäß ihren Beschlüssen traten die Verbündeten auf den nächsten polnischen Reichstagen mit ihren Beschwerden doch einig und geschlossen auf! Daß sie später nach und nach erfolglos blieb, gehört in ein anderes Kapitel. Zuerst verlor sie frühzeitig zwei ihrer Häupter: Christoph Radzivill († 1603) und Konstantin Ostrogskij († 1608). Zum zweiten wirkten sich inzwischen die merklichen Erfolge der Gegenreformation in Polen

[17] Näheres s. die von *I. Grigorovič* bearbeiteten „Akty, otnosjaščiesja k istorii Zapadnoj Rossii“, St. Petersburg 1851, Bd. 4 (1588—1632), S. VII und Nr. 138, S. 192—194.

und „Litauen" aus, besonders, als auch die polnische Regierung sich ihrer annahm. Manche protestantische und orthodoxe Adlige haben so ihre bisherige kirchliche Gemeinschaft einfach verlassen und sich wirklich „in den Schoos der katholischen Kirche" zurückbegeben. Von seiten der Orthodoxen fand die Konföderation nach dem Tode des Konstantin Ostrogskij auch deshalb kein Interesse mehr, weil sie jetzt von ihren Mönchen und Geistlichen geführt wurden, denen ein politischer Sinn abging und deren orthodoxe Unbeugsamkeit mit den polnischen und eigenen Protestanten nicht viel zu tun haben wollte, ungeachtet dessen, daß sie ja beide mit den polnischen Jesuiten und Katholiken einen schweren Kampf auszufechten hatten.[18] Ja, ab und zu gingen die Orthodoxen selber zur Polemik mit den Protestanten über.[19] Den tragischen und entscheidenden Schlag jedoch erlitt die Konföderation von seiten der Kosaken. Sie übernahmen nach dem Tode Konstantin Ostrogskijs seine Rolle in der Wahrung und Verteidigung der Rechte und Privilegien der orthodoxen Ruthenen-Ukrainer und sie waren es, die auch die Konföderation untergruben. Im Aufstand Chmeľnickijs von 1648 würden bereits Jesuiten wie Protestanten auf gleicher Stufe bekämpft und niedergemetzelt — umgekehrt wurden im Verlauf der kosakisch-polnischen und polnisch-schwedischen Kriege auch die Kosaken von den Polen keineswegs verschont.

Als Idee aber blieb die Konföderation zwischen Protestanten und Orthodoxen noch lange lebendig. Im Verlaufe des 18. Jahrhunderts, besonders aber in seinen ersten Jahrzehnten, bemühten sich die Protestanten wieder um ihre Erneuerung. Die Not der Gegenreformation und des Nordischen Krieges, der schwedische Zusammenbruch bei Poltawa (1709) und der dadurch entstandene Ausfall eines immerhin wirksamen Bundesgenossen zwang die Evangelischen Polens zu Hilferufen an ihre Glaubensbrüder in Preußen, Schweden, Dänemark, England und in der Schweiz.[20] In dieser Lage tauchte abermals der Plan einer Erneuerung unserer Wilnaer Konföderation vom Jahre 1599 auf. Wiederum war es die Stadt Wilna, wohin die ersten

[18] In der Geschichte der reformirten Kirchen in Lithauen (Bd. 1, S. 109) meint *J. Lukaševič* ganz irrig, daß die Orthodoxen es nur darum vorzogen, „auf eigene Faust zu kämpfen, als sich mit einer Confession einzulassen, welche der orthodoxen Kirche eben so verdammlich schien, wie die katholische", weil sie „an ihrem unmittelbaren Nachbarstaate einen stärkeren Bundesgenossen" hatten. Das darunter offensichtlich verstandene Moskovitische Reich spielte zu jener Zeit, der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, für die orthodoxen Ukrainer gar keine Rolle. Niemand von den Ukrainern suchte bei ihm irgendwelche materielle oder geistige Hilfe.

[19] Eine alte antiprotestantische Schrift in altruthenisch-ukrainischer Sprache — „Über das Bild, Kreuz usw.", gedruckt wahrscheinlich in Wilna zu Beginn des 17. Jahrhundert, 12°, 1—110 Bogen — besitzt die Stadtbibliothek in Königsberg, Sign. Ca 159.

[20] Vgl. *Th. Wotschke:* Hilferufe nach der Schweiz, in „Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift für Polen", Posen 1929, H. 15, S. 69 f.

Spuren dieser Erneuerungsidee führen. Wer zuerst an sie erinnert hat —, ob B. Ursin von Bär, D. Jablonskij oder der Senior von Žemajten Johann Samuel Bythner († 1710) aus Keydany —, kann man nicht mit Sicherheit sagen. Vielleicht war es J. Bythner, der sich in einem, am 28. Mai 1702 geschriebenen Briefe an D. Jablonskij auf den Plan, als einen, bereits seit längerer Zeit in Rede stehenden bezieht: „Was Sie mir in Ihrem Schreiben ratione der Erneuerung der Conföderation mit den Reußen antworten, sollte man, glaube ich, nicht zu leicht nehmen, um so mehr, wenn ich den frommen Eifer und die große Förderung meines gnädigen Herrn, des Königs von Preußen, zur Vermehrung der Ehre Gottes bedenke. Dazu kann die Freundschaft unserer Majestät cum prinzipe des dortigen Landes sehr behülflich sein.[20a] Hier bei uns giebt es reussische Kirchen an verschiedenen Orten, als in Wilna und in unserm Kiejdany; am häufigsten aber jenseits Wilna, in den reußischen Gegenden, besonders in dem Slucker Gebiete und überall dort herum sind die reußischen Kirchen sehr häufig; allein eben so a Romanensibus bedrängt, wie die unsrigen." Und in einem anderen Briefe J. Bythners an denselben D. Jablonskij vom 18. September 1708 lesen wir:[21] „Über die Conföderation mit den Reußen werde ich, will's Gott, mit Ihnen mich des Weiteren berathen, wenn ich nach Königsberg komme, um in archivo die notwendigen Dokumente aufzusuchen." Dann aber versiegen wieder unsere Quellen. Erst weitere fünf Jahre später, auf dem Warschauer Reichstag von 1713, fanden sich „die dissidentischen Landboten" zu privaten Besprechungen über die Wilnaer Konföderation von 1599 zusammen. Sie betrauten (5. Februar 1713) den Kastellan von Marienburg, Kurnatovskij mit ihrer Vollmacht, über diese Angelegenheit auch mit D. Jablonskij zu beraten. Dabei wird er ersucht, „zu den Besprechungen, den Herzog von Kurland, die preußischen Städte[22] und die griechischen Religionsverwandten einzuladen." „Und" — so schließt die Vollmacht — „wie er bereits einen rühmlichen Anfang gemacht, werde er auch ferner bemüht sein, fremde Puissances dahin zu bewegen, daß sie bei dem König von Polen für die Dissidenten intervenieren."[23] Über den Erfolg jener Besprechungen verlautet im weiteren Ver-

[20a] Mit König Friedrich I. stand I. Bythner auch im Briefwechsel. Manche seiner wichtigen Briefe an denselben, wie z. B. vom 22. Juni, 30. Juli 1707, 3. Oktober und 30. Dezember 1709, enthält „Archeografičeskij Sbornik Dokumentov, otnos. k istorii Severo-Zapadnoj Rusi", Wilna 1870, Bd. 8. Ebenso finden sich hier seine Briefe an Joh. R. Fehr.

[21] *I. Lukaševič:* Geschichte der reformirten Kirchen in Lithauen, Bd. 1, S. 206.

[22] Danzig, Elbing und Thorn sind gemeint, die ständige Residenten in Warschau hielten.

[23] *J. Kvačala:* D. E. Jablonskij und Großpolen, in „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen", Posen 1900, Jahrg. 15, S. 279. Vgl. *H. Dalton:* a. a. O., S. 326.

lauf nichts mehr. Wahrscheinlich drängte sie der Tod Friedrichs I. (25. Februar 1713) in den Hintergrund ab. Aber die Absicht, die fremden evangelischen Mächte, für die Sache der Dissidenten zu gewinnen, blieb wach und hatte Erfolg. Als der preußische Resident in Warschau Lolhöffel seinem König Friedrich Wilhelm I. von der Verfolgung der Dissidenten in Polen meldete, befahl ihm der König (22. Juli 1713), „daß er sich mit den Gesandten von England, Holland und Dänemark verbinde und dem Könige von Polen nicht nur die nöthigen Vorstellungen machen sollte, sondern ihm auch ernst androhe, daß, wenn man nicht aufhöre, gegen die Evangelischen so fortzufahren, man in Preußen dieselben Mittel gegen die Katholischen in Anwendung bringen würde." Dem Residenten Lolhöffel ist es bald gelungen, die Verbindungen mit den Gesandten von England, Holland und Dänemark in Warschau anzuknüpfen und ein gemeinsames Auftreten der vier evangelischen Mächte beim polnischen König zu erwirken. Am 29. September 1713 antwortete dieser ihnen zunächst gemeinsam, dann jeder Macht besonders, er werde die Beschwerde der Dissidenten prüfen lassen und das Unrecht beseitigen.[24] Aber das war nur eine Ausflucht. Die Lage der Dissidenten blieb in Wirklichkeit dieselbe, ja, verschlechterte sich gelegentlich, da man ihnen, ob ihrer ausländischen Interventionen einfach Landesverrat vorwarf. Einen Beleg hierfür bietet z. B. ein Brief des G. Rekuć an D. Jablonskij vom 24. April 1716. In diesem Brief, sowie in der Supplik an Graf von Dohna empfahl G. Rekuć, der preußische König möchte lieber auf andere Weise, anstatt die Jesuiten aus seinen Landen zu treiben,[24a] die Freiheit der Dissidenten schützen und „namentlich in puncto religionis dadurch, daß er in eine Allianz mit dem Zaren trete", vermittels dessen die politische Einheit zwischen den Dissidenten und Orthodoxen in Polen wieder erneuert werden könne, weil „schon 1599 ein Bündnis zwischen den Reußen und den Evangelischen zustande kam" und weil die Ruthenen „dort gleiche fata mit den Unsrigen dulden; denn gleich uns sind sie von den höheren Stellen ausgeschlossen und in andern Freiheiten zurückgesetzt, weshalb auch Viele die Vereinigung cum ecclesia romana angenommen, um größere Freiheiten zu genießen". Als G. Rekuć kurz darauf in Warschau weilte, trachtete er wirklich durch den preußischen und vielleicht auch dänischen Residenten den Residenten

[24] *J. Kvačala:* a. a. O., S. 281, nach Preuß. Geh. Staatsarchiv Berlin, Rep. IX, 9n 9. Der Bericht des Residenten Lolhöffel von Löwensprung an den Preuß. König (dat. Warschau, 8. Juli 1713) s. bei *Th. Wotschke:* Aus den Berichten eines Warschauer Gesandten, in „Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift in Polen", Posen 1926, H. 8, S. 49—51.

[24a] Mit der Vertreibung der Jesuiten aus Preußen drohte auch der König Friedrich I., z. B. in seinem Brief vom 2. Januar 1710 an den polnischen Bischof Konstantin Brzostovskij von Wilna. Vgl. „Archeogr. Sbornik, Bd. 8, S. 271—72.

Moskoviens, Fürsten Dolgorukij für die Sache der Dissidenten zu gewinnen. Aber dieser war „sehr kalt", berichtet G. Rekuć in seinem Brief an D. Jablonskij vom 8. Dezember 1716, „denn er hat darüber von seinem Principal keinen Auftrag," daher müsse man diesen „möglichst schnell dazu zu bewegen suchen".[25] Ob diese Briefe des G. Rekuć oder vielleicht ähnliche Berichte des preußischen Residenten in Warschau den Berliner Hof dazu bewogen haben, den Zar Peter I. für die Interessen der Dissidenten zu gewinnen, wissen wir nicht genau. Jedenfalls versuchte man, als dieser auf der Heimkehr von seiner Pariser Reise im September 1717 in Berlin weilte, im Zusammenhang mit anderen politischen Besprechungen seine Aufmerksamkeit auch auf die bedrängte Lage der Dissidenten in Polen zu lenken. Auf Geheiß des preußischen Hofes, namentlich des Ministers v. Ilgen, verfertigte D. Jablonskij zu diesem Zwecke eine Denkschrift, in der auch Unionsgedanken dargelegt wurden: Da die Griechen oder orthodoxen Ruthenen in Polen ebenso bedrängt werden, möge sie der Zar anweisen, mit den Dissidenten eine politische Union nach der Art der Wilnaer Union von 1599 zu schließen; doch möge dies vom preußischen König und vom Zar als eigenmächtig und spontan unternommen werden; hierzu möge er, der Zar, die erforderlichen Schreiben an den Residenten Dolgorukij in Warschau noch von hier aus Berlin entsenden.[26] Über den Erfolg dieser Denkschrift verlautet nichts. Wahrscheinlich wollte sich Zar Peter I. nicht in die inneren Angelegenheiten seines polnischen Bundesgenossen einmischen. Angesichts der äußeren Politik Moskoviens spielte bei ihm diesmal die bedrängte Lage der Dissidenten und Orthodoxen nicht eine so große Rolle. Erst später intervenierte er, vielleicht auf das Ersuchen der Kiever Metropole, der alle Orthodoxen in Polen kirchenrechtlich unterstanden, beim polnischen König (2. Mai 1722), jedoch nur zugunsten der Orthodoxen, nicht aber auch für die Protestanten. Ein gewisser Erfolg ist denn auch nicht ausgeblieben, kam aber ebenfalls nur den Orthodoxen zugute.[26a]

Inzwischen hörten jedoch von seiten Preußens die Bemühungen um eine Erleichterung der Lage der Evangelischen in Polen nicht auf. Stets von neuem wurden die evangelischen Mächte zur Hilfe aufgefordert — und wiederum erblickte man einen solchen Ausweg

[25] *I. Lukaševič:* Geschichte der reform. Kirchen in Lithauen, Bd. I, S. 209—10 und 212.

[26] *J. Kvačala:* a. a. O., S. 303—304, nach Preuß. Geh. Staatsarchiv Berlin, Rep. IX, 9n 15. Conzept der Denkschrift vom 1. September 1717 vgl. *H. Dalton:* a. a. O., S. 326—327.

[26a] Der Titel der in lateinischer Sprache gedruckten Intervention lautet: „Totius Russiae Imperatoris atq. Autocratoris Petri I^{mi}, ad Regem Serenissmamq. Poloniae Rempublicam Scripte Litterae, de Juribus et Libertatibus Disunitorum, quos vocant, in Polonia sartis tectisq. conservandis", dat. Moskau, 2. Mai 1722, 8^{0}, 4 Bl., vorhanden in der Stadtbibliothek Danzig, Sign. Nl 82, 34.

in der alten Wilnaer Konföderation von 1599. Das betonten besonders der preußische Gesandte in Warschau Generalmajor Schwerin in seinem Schreiben von 1722, ferner Thulemeyer in seinem „Pro memoria der Bedrängten Evangelischen in Polen“ von 1723,[27] sowie die polnischen Dissidenten unaufhörlich selbst. In dem Bittgesuch, das ihre Bevollmächtigten (der Senior der Reformierten von Samogitien, Jakob Gordon, der lutherische Pastor in Birze, Georg Sartorius und der ruthenische orthodoxe Edelmann Hulevič) der Zarin Anna in Petersburg 1734 überbrachten, ist ebenfalls von derselben Konföderation die Rede. Den Zutritt zur Zarin erhielten die Bevollmächtigten durch die Vermittlung des protestantenfreundlichen und weitgereisten Erzbischofs von Novgorod, Theophan Prokopovyč. Wie G. Sartorius im Briefe an D. Jablonskij vom 16. März 1737 sagte, genossen die Dissidenten in Litauen-Weißruthenien eine Zeitlang die Protektion desselben Bischofs. Nach der Genehmigung des besagten Gesuches befahl die Zarin ihrem Residenten in Warschau, Levenvolde, die Sache der Dissidenten in Polen bei dem Hofe und den Ständen eifrig zu unterstützen.[28] Seit dieser Zeit begann der russische Hof sich immer mehr für die Dissidenten und Orthodoxen in Polen zu interessieren. Daß ihn dabei politische Erwägungen leiteten, ist selbstverständlich. In diesem Sinne wurde auch der russische Gesandte in Warschau, Baron von Keyserling, von der Zarin instruiert. Im Sommer 1737 verlangte er von den führenden Dissidenten z. B. ein Exemplar der gedruckten Konföderation von 1599, die er „bey den künfftigen Conferentzien“ für die Sache der Dissidenten benutzen wolle. Das folgt sowohl aus dem bekannten Briefe des Lissaer Seniors Chr. Sitkovius an den preußischen Residenten in Warschau, Hoffmann, als auch aus dem Schreiben unter P. S. desselben Residenten an den König Friedrich Wilhelm I. vom 14. September 1737 (Kopie). Da dies Schreiben von Hoffmann sich auch auf die Konförderationsurkunde bezieht, führen wir es an: „Auch Allergnädigster ... überschicke ich hiebeygeschlossen den Extract eines an den hierseienden Dissidirenden Kirchen Deputirten aus Lissa abgelassenen Schreibens, nach dessen Inhalt der Russische Minister von Kayserling, die ehemals zwischen den Griechen und Dissidenten ao 1599 aufgerichtete Union gedruckt zu haben verlanget und versprochen haben soll, sich bey den künfftigen Conferentzien, der Kirchen Sache mit allem Eyffer und Nachdruck anzunehmen. Wann nun diese Union in alt Russischer Sprache originaliter (?) aufgesetzt worden, welche jetzo wenig leute mehr verstehen

[27] Näheres darüber s. *J. Kvačala*, a. a. O., H. 16, S. 6—7.

[28] Näheres sowie das Bittgesuch der Bevollmächtigten und der erwähnte Brief des G. Sartorius s. *J. Lukaševič:* Geschichte der reform. Kirchen in Lithauen, Bd. I, S. 258—265.

und man in Erfahrung gebracht, daß zu Königsberg im Radziwilschen Archiv eine accurate Version befindlich sein soll, so bitten die arme Dissidenten demütigst, daß ihnen eine von Ew. Königl. Mayt. Preus. Regierung vidimirte Abschrift dieser Verbindung zugestattet und deshalb allergdste Orde an nurged. Regierung ergehen möge, mir solche bald möglichst anhero nach Warschau zu schicken." Die gewünschte Ordre erließ der König Friedrich Wilhelm I. an die preußische Regierung in Königsberg, dat. Berlin, den 24. September 1737 (Kopie), wie folgt: „Es ergehet auf Unseres Hoff-Gerichts-Raths und Residenten zu Warschau Hoffmann copeylich angeschlossenes Pstum 1mum vom 14ten dieses hiedurch Unser gnädigster Befehl an Euch, daß Ihr nachsuchen zu lassen: Ob nicht, wie vermuthet wird, in dem Radzivilschen Archiv aldort zu Königsberg eine Version derjenigen Union anzutreffen, welche zwischen denen Griechen und übrigen Dissidenten in Pohlen in anno 1599 zu Wilda geschlossen worden. Solte sich dergleichen finden, so habt Ihr davon eine Abschrift verfertigen zu lassen und selbige ermeldten Hoffmann, in beglaubigter Form, bald möglichst zu zusenden." Die Antwort der Preußischen Regierung an den König vom 10. Oktober 1734 (Kopie) lautete: „Nachdem Ew. Königl. Mayst. allergnädigst Rescriptum vom 24ten des verwichenen Monats Sept. wegen der zwischen denen Griechen und übrigen Dissidenten in Pohlen in ao 1599 geschlossenen Union wir mit allerunterthänigstem Respect erhalten, so haben wir desselben den Rath Adams, welcher das Radziwilsche Archiv in Verwahrung hatt, vernommen und von demselben erfahren, was massen sothane Union bereits vorhin in originali von dem hiesigen Reformirten Prediger Karkettel an den Land-Fähnrich von Starodub, Nahmens Michael Wolck, welcher der Russischen Sprache vollkommen mächtig seyn soll, in der Absicht, umb solche übersetzen und drucken zu lassen, durch sichere Gelegenheit gesandt worden, wovon wir dann auch dem Hoff-Gerichts-Raht und Residenten Hoffmann unterm heutigen dato Nachricht ertheilen."[29] Ob der Landfähnrich von Starodub Michael Lanevskij Wolk, der zugleich auch das Amt eines Direktors der Reformierten Synode in Litauen-Weißruthenien bekleidete, jene Konföderationsurkunde tatsächlich übersetzt hat, erfahren wir nicht. Mehr als wahrscheinlich ist sie damals weder übersetzt noch gedruckt worden.

Wie wir sehen, war die Idee der Wilnaer Konföderation von 1599 seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts wirklich lebendig. Die Frage ihrer Erneuerung tauchte stets von neuem auf. Nach vielen

[29] Preuß. Staatarchiv in Königsberg, Rep. E. M. 38a. Ähnliche Schreiben soll auch das Preuß. Geh. Staatsarchiv in Berlin besitzen. Kurz, jedoch ohne Angabe der Quelle, spricht darüber *Th. Wotschke:* Hilferufe nach der Schweiz, S. 104, Anm. 50.

Bemühungen seitens der Protestanten, sowie russischer Diplomaten kam ihre Erneuerung dann auch endlich zustande. Am 20. März 1767 schlossen „die Ritter und Bewohner (Grundbesitzer) der Provinz des Großfürstentums Litauen, sowohl des alten griechisch-ruthenischen, als auch der beiden evangelischen (lutherischen und reformierten) Bekenntnisse" eine ähnliche Konföderation zu Sluck. Es unterschrieben insgesamt 270 Personen, darunter sogar der damalige Bischof Georg Koniskij.[30] Zum Marschall dieser Konföderation wurde einstimmig Generalmajor Ivan Grabovskij gewählt, der im „Gymnasium Civitatis Gedanensis" studiert hatte, also schon seit seiner Jugend evangelischen Einflüssen aufgeschlossen war. In der Urkunde brachten die Konföderierten zum Ausdruck, daß sie sich einzig und allein deswegen vereinigt haben, um ihre Rechte, Privilegien, ihren Glauben usw. sicherzustellen. Durch den „Actus separatus etc." vom 19. November 1767, welchen der polnische Reichstag — wenn auch sehr gegen den eigenen Willen — gebilligt und unterschrieben hat, wurden die Rechte und Privilegien der Protestanten und Orthodoxen bekräftigt. Auf die Bitte der Konföderierten selbst sanktionierten am 13. Februar 1768 diese Akte der russische, preußische, dänische, englische und schwedische Gesandte, die Slucker Konföderation wurde so auch durch auswärtige Mächte garantiert.[31]

---

[30] Gedruckt polnisch aus dem Original (?) mit russischer Übersetzung, in „Akty, izdav. Vilenskoju Archeografičeskoju Kommissieju", Wilna 1875, Bd. 8, S. 609—622. Die Handschrift (?) dieser Urkunde der Slucker Konföderation von 1767 teilte der Kommission der Kurator des Wilnaer Schulkreises *Nikolaus Sergievskij* mit, wie *Ivan Sprogis*, der Bearbeiter der Akten des erwähnten Bandes, im Vorwort (S. XXIV) versichert. Nach *N. Bantyš-Kamenskij* („Istoričeskoe izvestie o vozniksej v Polše unii, Wilna 1864, Aufl. 2, S. 335, russ.) wurde die Slucker Konföderation auch in französischer Sprache gedruckt. Ein Exemplar soll im Moskauer Archiv des Kollegiums der Auswärtigen Angelegenheiten vorhanden gewesen sein. Manche Einzelheiten zur Slucker Konföderation bringt der „Recess der A: 1767 in Thorn errichteten Confoederation" mit seinen wichtigen „Beylagen". Er befindet sich im Staatsarchiv Danzig, Rep. S. D. 300, Abt. 31, Nr. 47 a—d, und ist ein Werk des Danziger Residenten in Warschau. *K. Estreicher* erwähnt (in „Bibliografia Polska", Krakau 1905, T. III, Bd. 9, S. 22) ein gedrucktes Exemplar derselben Konföderation auch in polnischer Sprache. Sie trägt denselben Titel, wie in „Akty": „Konfederacya rycerstwa y obywatelow W. X. Lit. tak religii Staro-Ruskiey jako też oboyga wyznania ewangelickiego, zaczęta w Słucku Roku 1767 dnia 20 miesiąca Marca"... (4⁰, S. 16). Ein ähnliches gedrucktes Exemplar dieser Slucker Konföderation befindet sich ferner im Archiv der evgl.-reform. Synode in Wilna, Katalog A, im Werk „Wiadomości historyczne", Nr. 128. Der Form und dem Inhalt nach gleicht es der „Handschrift" derselben Konföderation in den angeführten „Akty". Man kann also ruhig sagen, daß diese „Handschrift" nichts anderes ist, als das altgedruckte Exemplar jener Slucker Konföderation, welches in den „Akty" nur nachgedruckt wurde. Von dem wirklichen Original wissen wir nichts. Im Archiv der evgl.-reform. Synode in Wilna und im Staatsarchiv ebendaselbst ist es nicht vorhanden (vgl. Auskunft des Wilnaer Staatsarchivs vom 13. Februar 1936).

[31] Näheres auch bei *A. Theiner:* Die Neuesten Zustände der Katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Rußland seit Katharina II., Augsburg 1841.

Nach der ersten, besonders aber nach der zweiten und dritten Teilung Polens verlor sowohl die Union von Słuck, als auch jene Wilnaer Konföderation an Lebendigkeit und Wert, wir hören nichts mehr von ihnen.

Erst die sogenannte ökumenische Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts hat die alte Frage von neuem ins Rollen gebracht, diesmal aber auf eine weit größere Plattform gestellt. Nur in Polen selbst lebt der Gedanke jener Union zwischen Protestanten und Orthodoxen in seiner geschichtlichen Bezogenheit auf Wilna und Słuck auch jetzt noch weiter, wird aber ebenfalls der größeren Idee einer allgemeinen christlichen Annäherung untergeordnet und lediglich mit einem besonderen polnischen Lokalkolorit gefärbt.[32]

---

[32] *E. Bursche* erblickt in dieser Idee sogar die Verwirklichung eines gewissen polnischen (!) christlichen Universalismus: vgl. seine Arbeit Program polskiego uniwersalizmu chrześcijańskiego, Warschau 1927, S. 14, poln. Vgl. auch *W. Bickerich:* Ein Programm des polnisch-christlichen Universalismus, in „Deutsche Wissensch. Zeitschrift für Polen", 1929, H. 16, S. 6.

Zur Geschichte der russischen hagiographischen Forschung (von Ključevskij bis Fedotov).

Von

Robert STUPPERICH, Berlin.

Neben und außer der Heiligen Schrift ist die Wesensart des russischen Volkes durch kaum etwas so tiefgehend bestimmt worden, wie durch die Heiligengeschichten. An diesen anschaulichen Bildern, die ihm die Kirche vor die Seele stellte, hat das Volk gelernt fromm zu sein, an ihnen hat es sich in Not und Leid aufgerichtet, in ihnen Erbauung, Rat und geistliche Leitung gesucht und gefunden. Auf diese Weise sind die Viten der russischen Heiligen zu wichtigen Faktoren in der Erziehung und inneren Entwicklung des Volkes geworden. Hatten die Heiligenviten somit für die Vergangenheit ihre besondere Bedeutung, so stellen sie, auch abgesehen von ihrem bleibenden religiösen Wert, nicht unwesentliche Quellen für die Lebensanschauungen Altrußlands dar und spiegeln so manche geschichtliche Erinnerung wieder.

Trotzdem das Heiligenleben jahrhundertelang in Rußland zur beliebtesten Lektüre gehörte und daher auch in der auf uns gekommenen literarischen Überlieferung einen nicht geringen Teil ausmacht, ist es von der historischen Forschung erst recht spät beachtet worden. Als einer der ersten hat *V. O. Ključevskij* in jungen Jahren sich diesem Gebiet zugewandt und der wissenschaftlichen Behandlung des russischen Heiligenlebens die Bahn gebrochen. Obwohl in den 50er und 60er Jahren zahlreiche Viten in religiösen und theologischen Zeitschriften veröffentlicht wurden, so war die Arbeit, an die Ključevskij heranging, in demselben Maße wie die des Forschers der Gegenwart dadurch erschwert, daß kaum der dritte Teil der überlieferten Viten gedruckt vorliegt. Dazu kommt, daß die meisten von ihnen in unzureichender Weise herausgegeben sind, von kritischen Ausgaben ganz zu schweigen. Es gibt zwar umfangreiche Sammlungen von Auszügen und Übertragungen (*Filaret*, Russkija svjatyja 1861, und *A. N. Muraviev*, Žitija svjatych rossijskoj cerkvi, 12 Bde., 1855 ff.), aber für wissenschaftliche Zwecke kommen diese gar nicht in Betracht. Als die Archäographische Kommission im Jahre 1868 daran ging, *Makarijs* Velikija Četi Minei neu herauszugeben, beklagte es Ključevskij sehr, daß sie nicht die viel wichtigere Aufgabe aufgriff, die zahlreichen handschriftlich erhaltenen Viten zu sammeln und in

kritischen Ausgaben zu veröffentlichen (vgl. Otzyvy i otvety. Sbornik statej, III, S. 8).

Ključevskij hatte sich mit der Zeit auf diesem Gebiet eine Handschriftenkenntnis erworben wie kein anderer nach ihm. Er nennt 250 Redaktionen von etwa 150 Viten, die ihm in Handschriften bekannt geworden sind. Im ganzen dürfte es nicht viel mehr als 200 Viten russischer Heiliger geben, von denen der Zeit vor Makarij (vor 1547) nur ein Drittel angehört. Ključevskij war mit großen Erwartungen an seine Arbeit gegangen, hatte doch *Stroev* in den 40er Jahren bereits angekündigt, die Heiligengeschichten enthielten eine Fülle von Nachrichten über das altrussische Leben und sogar von Tatsachen, die den Geschichtsschreibern entgangen wären. Ključevskij spricht selbst aus, er hätte gehofft, in dieser Literatur neues Material hauptsächlich für die Kolonisationsgeschichte des russischen Nordostens zu finden. Nach langjähriger mühsamer Arbeit sah er sich in dieser Hoffnung getäuscht. Die Quellen stellten sich ihm lange nicht so frisch und lebensvoll dar, wie er es zunächst angenommen hatte (vgl. Drevnerusskija žitija svjatych kak istoričeskij istočnik, 1871, Vorwort). Die Viten fand er eintönig, blaß und arm an individuellen Zügen; sein Ergebnis schätzte er daher selbst gering ein. Bei seinem Urteil über das Quellenmaterial darf nicht vergessen werden, daß es dem Nordosten gilt, der in hagiographischer Hinsicht ärmer ist als der Süden und Westen. Dazu hat Ključevskij, beeinflußt durch die Äußerung einer Autorität wie Stroev,[1] in den Heiligenviten des nordöstlichen Gebietes zuviel gesucht und Nachrichten vermutet, die sie ihrem Charakter nach nicht enthalten konnten. Seine ursprüngliche Absicht, die historischen, literarischen und kulturellen Elemente aus den Viten gesondert herauszuarbeiten und eine kritische Übersicht der russischen Hagiographie in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu geben, ließ er aus Mangel an solchen Nachrichten unausgeführt. Ključevskijs Untersuchungen stellen trotzdem schon mit dem, was sie bieten, die wertvollste Vorarbeit für weitere hagiographische Forschung dar. Nachdem zwei Generationen auf diesem Gebiet weitergearbeitet haben, läßt sich wohl sagen, daß Ključevskij unter dem Eindruck der ihn enttäuschenden Ergebnisse seiner Arbeit über die russische Hagiographie zu hart geurteilt und, aufs Ganze gesehen, den geschichtlichen Wert der Viten zu gering veranschlagt hat. Da die Angaben der Viten sich nur in seltenen Fällen an anderen Quellen kontrollieren lassen und, wo die Möglich-

[1] Wer vor *Ključevskij* sich über die Heiligenviten zu äußern hatte, gibt immer nur *Stroevs* Urteil wieder *(Ševyrev, Buslaev, Nekrasov)*. Weniger günstig wird die Arbeit der Hagiographen nur von *Filaret*, Obzor russkoj duchovnoj literatury, I, 146 (1. Aufl. 1857), und von *Makarij* in der Einführung zu seiner Geschichte der russischen Kirche, I (1857), S. XVI, beurteilt.

keit dazu vorliegt, sich häufig Unstimmigkeiten ergeben, mahnte er zu größter Vorsicht bei der Verwertung dieser Nachrichten. Bei Schriften, die durch Jahrhunderte von ihrem Gegenstand getrennt sind, ist diese Vorsicht auch durchaus am Platze; bei anderen dagegen, die den Ereignissen nahestehen, kann man größeres Zutrauen zur Zuverlässigkeit der Berichterstattung haben. So ist bei jedem Heiligenleben zuerst nach der Entstehungszeit und den Verfasserverhältnissen zu fragen, ehe der Wert seiner geschichtlichen Angaben festgestellt werden soll.

Ključevskij war es auch, der schon den literarischen Charakter der Heiligengeschichten näher zu bestimmen suchte. Eine Vita ist weder eine Biographie, noch ist sie lediglich eine Legende, noch auch mit einer bylina gleichzusetzen. Der Heilige trat zwar für das Volk häufig an die Stelle des alten Helden; aber von der Heldensage unterscheidet sich das Heiligenleben doch dadurch, daß es ein wirkliches Leben beschreibt, wenn es auch in typischen Zügen zu geschehen pflegt. Von der Lebensbeschreibung dagegen unterscheidet es sich durch seinen Stoff, wie die Ikona vom Porträt. Wie der Verfasser einer Heiligengeschichte eine ganz besondere Aufgabe hat, so entwickelt er auch einen eigenen Stil. Nach Ključevskij ist daher die Vita eine Art von Predigt, an einer bekannten Persönlichkeit anschaulich gemacht.

Seit dem 16. Jahrhundert ist die Heiligengeschichte die dominierende Literaturgattung, die das weiteste Interesse des Volkes für sich beansprucht und daher auch zu immer neuen Bearbeitungen auffordert. Die Überlieferung der Viten ist trotzdem sehr ungleich. Vielfach fehlen Viten gerade von den bekanntesten Heiligen; andere sind nur in späten Überarbeitungen erhalten. Wenn der Geschmack der Leser in den Jahrhunderten wechselt, so wurden besondere Eigenheiten der Verfasser niemals geschätzt. So kommt es auch, daß zahlreiche Viten, die nicht weiter abgeschrieben wurden, weil sie dem religiösen Gefühl der Leser weniger entsprachen, verloren gingen.

Für den architektonischen Aufbau der Vita wurden allmählich bestimmte Regeln ausgeprägt, nach denen die älteren Fassungen später überarbeitet wurden. Sie werden im Nordosten erst im 15. Jahrhundert üblich, während Smolensk sie schon früher aus Kiev übernahm. So verlangte die neue Form z. B. eine Vorrede. Dann wird in einer längeren Einleitung davon gesprochen, welchen inneren Nutzen man davon hat, des Heiligen zu gedenken. Hat der Verfasser den Leser soweit vorbereitet, so beginnt er zu erzählen, wie der Heilige aufwächst und zu seinem inneren Beruf kommt. Weiter berichtet er vom Leben und von den Wundertaten seines Heiligen, um zuletzt mit einer Doxologie zu schließen. Seit dieser Zeit liegt also der Vita ein festes Schema zugrunde. Wohl werden auch per-

sönliche Züge hineingearbeitet, doch sind sie für den Verfasser nie die Hauptsache. Wie Zufälligkeiten sucht er sie abzuschütteln, damit aus dem irdischen Bilde das verklärte Antlitz des Heiligen hervorleuchte. Daher konnten Schriftsteller, denen Einzelheiten aus dem Leben ihres Heiligen nicht mehr bekannt waren, ihre Aufgabe doch erfüllen. Oft geben sie in der Einleitung ihre Unkenntnis selbst zu mit dem Bemerken, es genüge ihnen zu wissen, daß der Heilige vor Gott kam. Bei alledem handelt es sich aber nicht nur um handwerksmäßig nach Vorlagen hergestellte Schriftstücke. Wir besitzen auch Viten, deren Verfasser ihren Heiligen persönlich nahestanden und über gute Nachrichten aus ihrem Leben verfügten, so daß durch die strengen Linien des Heiligenbildes doch individuelle Züge hindurchschimmern. Zuweilen gewinnt man aus diesen Quellen aber auch ein deutliches Bild der Landschaft und des örtlichen Lebens, erfährt von der Lebensweise der Bewohner und von öffentlichen Schäden und Mißständen, von denen uns andere Quellen nichts berichten. Am besten aber zeigen die Viten das religiöse Volksbewußtsein, wie sie denn die religiöse Kraft des Volkes widerspiegeln.

Der Charakter der Viten ist weitgehend nach Ključevskijs Meinung durch den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt worden. Da die Heiligengeschichten an den Gedenktagen der Heiligen in den Kirchen verlesen wurden, mußten sie in liturgischem Stil gehalten sein. Das Volk, das nur selten eine Predigt zu hören bekam, sollte auf diese Weise belehrt und ermahnt werden. In der Gestalt des Heiligen sollte ihm das religiös-sittliche Ideal vor Augen gestellt werden.

Ključevskijs Feststellungen, so wertvoll sie waren, haben die weitere Forschung nur in bescheidenem Maße angeregt. Man kann aber auch nicht sagen, daß sein Buch nur entmutigend gewirkt hätte. Für diejenigen, die auf dem Gebiet der Hagiographie forschend weiterarbeiten wollten, stand es fest, daß sie in der von Ključevskij eingeschlagenen Richtung zunächst weitergehen mußten. Unter seinem Einfluß und nach seinen Gesichtspunkten begann eine Reihe von Forschern die Arbeit zu treiben, indem sie die hagiographische Literatur ganzer Landstriche zu sammeln und zu durchdringen anfingen. In den beiden folgenden Jahrzehnten ist diese Arbeit erfolgreich durchgeführt worden von *V. Verjužskij* und *N. Konoplev* für Vologda, von *Jachontov* für Archangel'sk (pomor'e) und von *Serebrjanskij* für Perm'.

In dieselbe Zeit fällt das Erscheinen von zwei Nachschlagewerken, die nach Landschaften geordnet in tabellarischer Übersicht Mitteilungen über alle in der russischen Kirche verehrten Heiligen zusammentrugen und ihr Augenmerk besonders auch auf die Überlieferung der Viten richteten, das eine von *N. Barsukov*, Istočniki

russkoj agiografii 1882, das andere weniger ergiebig von Archimandrit *Leonid* Svjataja Ruś ili svedenija o vsech svjatych i podvižnikach blagočestija na Rusi, 1891. Wie vor ihm Ključevskij, so stellte Archimandrit Leonid die Forderung auf, alle handschriftlich überlieferten Viten müßten veröffentlicht und neue Paterika zusammengestellt werden. Diese Anregungen sind nicht ungehört verhallt. Sie sind sogar von verschiedenen Seiten aufgenommen worden, und nicht wenige Gelehrte haben bis in die Kriegsjahre hinein auf diesem Gebiet eine rege Tätigkeit entfaltet. Nichtsdestoweniger ist man hinter dem Ziel noch immer weit zurück.

Während Handbücher und Quellenpublikationen nur Vorarbeiten bedeuten, stellt den nächsten Markstein in der Entwicklung der russischen hagiographischen Forschung ein umfassendes Werk dar, das zuerst in der Zeitschrift Russkij filologičeskij vestnik, Bd. 39—47, erschien und dann 1902 auch als Buch vorlag: *A. Kadlubovskij*, Očerki po istorii drevnerusskoj literatury žitij svjatych. Wie dreißig Jahre vor ihm Ključevskij, so hat auch Kadlubovskij zum großen Teil noch nach Handschriften arbeiten müssen. Bei seinen Untersuchungen schlug er aber eine andere Richtung als Ključevskij ein. Hatte der letztere die Viten als geschichtliche Quellen untersucht und daneben die Literaturformen des Heiligenlebens zu bestimmen gesucht, so arbeitete Kadlubovskij stilgeschichtlich, unterschied verschiedene Richtungen und stellte verschiedene Schulen fest. Insbesondere bemühte er sich um die legendäre Erzählung in den Viten des 15. und 16. Jahrhunderts und kam durch eingehende Analyse zu ganz neuen Ergebnissen. Außerdem hat sich Kadlubovskij zur Aufgabe gemacht, die Heiligengeschichten in Zusammenhang mit dem religiösen Denken ihrer Zeit zu bringen. Auf diese Weise ist er dazu gekommen, die Viten häufig in einem neuen Lichte zu sehen und zu ihrer Erklärung viel beizutragen.

So anspruchslos Kadlubovskijs Arbeit zunächst war, so wies sie die Forschung in neue Bahnen. Sie gab der Folgezeit Anregungen und übte Wirkungen aus, die bis in die Gegenwart hinein zu verspüren sind. Unter seinem Einfluß gingen die Forscher nunmehr daran, einzelne Typen der russischen Heiligen näher zu untersuchen. Zu den Hagiologen gesellten sich bald die Psychologen. Auch für sie bot dieser Gegenstand großes Interesse. Aus dieser Richtung sei nur die eine Arbeit genannt, die *V. F. Čiž* im Jahre 1906 in der Zeitschrift Voprosy filosofii i psichologii vorlegte unter dem Titel Psichologija našich pravednikov. Diese Untersuchung wurde damals auch für die westliche Welt zum Anlaß, sich mit der Erscheinung des russischen Heiligen zu beschäftigen und sie mit der des römischen Heiligen zu vergleichen (vgl. *Aurel. Palmieri*, La psichologia dei santi russi. Bessarione ser. 3 vol. 2, Rom 1907).

Diese Forschung, die durch Quellenpublikationen und Untersuchungen bis in die Nachkriegszeit hineinreicht, konnte bald in Sovet-Rußland nicht mehr fortgesetzt werden. Der russische Gelehrte der Emigration aber, dem das handschriftliche Material nun fehlte, mußte, wenn er auf dem Gebiet der heimatlichen Hagiographie arbeiten wollte, sich auf die wenigen zugänglichen Quellen beschränken. Es ist verständlich und bezeichnend, daß für viele unter ihnen gerade diese Beschäftigung zu einem inneren Anliegen wurde. Auf der Suche nach dem Wege, den sie innerlich gehen sollten, vertieften sie sich in das Leben der russischen Heiligen. Wie ihr Bild jahrhundertelang das Volksleben bestimmte, so sollte sich in ihnen dem vom Heimatboden losgerissenen Menschen der Emigration das innerste, geistliche Wesen des eigenen Volkes und seine Bestimmung neu offenbaren. Diese Versenkung in die Heiligengeschichten hat ihre Frucht getragen. Im Laufe der letzten Jahre haben *N. Klepinin* (Aleksandr Nevskij), *B. Zajcev* (Sergej Radonežskij), *Hippius* (Tichon Zadonskij), *V. Ilin* (Serafim Sarovskij) u. a. Einzeldarstellungen von russischen Heiligen verfaßt, die sämtlich im Verlage Ymca-Preß in Paris erschienen sind. *G. P. Fedotov* aber blieb es vorbehalten, nicht nur eine Zusammenfassung zu geben, die den jetzigen Stand der hagiographischen Forschung feststellt, sondern ein Werk vorzulegen, das eine erhebliche Weiterführung der russischen hagiologischen Arbeit bedeutet.

Fedotov bewegt sich auf dem von Kadlubovskij beschrittenen Wege. Er sucht das innere Wesen des russischen Heiligen tiefer zu erfassen, fragt nach der inneren Begründung seiner Taten (podvigi) und sucht die Eigenart des einzelnen Heiligen herauszuarbeiten, die aufs ganze gesehen, in der Hagiographie des Ostens im Unterschied zu der des Westens zugunsten des Typus zurücktritt. Ihren Wert gewinnt Fedotovs Arbeit durch neue Fragestellung und neue Beleuchtung des Gegenstandes. Dabei vermag Fedotov nach seiner Kenntnis der gesamt-christlichen hagiographischen Literatur das Besondere der russischen Heiligengeschichten genau herauszuarbeiten und ihre Regeln an einzelnen Heiligengestalten nachzuweisen.

Auch Fedotov will mit seinem Buch Svjatye drevnej Rusi 1931 nur eine Vorarbeit vorlegen und will es nur als Programm für künftige Arbeit angesehen wissen. Dabei geben seine Untersuchungen ein schon recht vollständiges Bild von der Entwicklung der russischen Frömmigkeit in den ersten acht christlichen Jahrhunderten. Während Ključevskij sich auf den Nordosten, Kadlubovskij dagegen nur auf das 15. bis 16. Jahrhundert beschränkten, geben Fedotovs Untersuchungen, auch wenn er aus jeder Epoche nur einzelne Vertreter herausgreift, doch einen Gesamtüberblick über die russische Hagiographie vom 10. bis 17. Jahrhundert.

Wie Ključevskij schon verschiedene Typen russischer Heiliger unterschied, so hält Fedotov an dieser Einteilung fest: der heilige Fürst, Hierarch, Abt, Mönch usw. Hatte Ključevskij schon festgestellt, daß die süd- und nordrussischen Viten auf verschiedenen Entwicklungsstufen stehen, zwischen denen die Viten von Smolensk die Überleitung bilden, so gibt auch Fedotov den ältesten Kiever Viten den Vorzug und nennt sie hagiographische Prachtwerke, denen die Heiligengeschichten späterer Zeiten nicht gleichkommen.

Aus der Kiever Periode behandelt Fedotov ausführlich außer Boris und Gleb nur Feodosij, um dann kurz auf die übrigen Heiligen des Pečerskij Paterik einzugehen. Gleich bei den ersten kanonisierten russischen Heiligen stellt er die Frage, aus welchem Grunde sie für heilig erklärt wurden. In der Erinnerung des Volkes ist nicht etwa ihr frommes Leben, sondern nur ihr plötzliches Ende geblieben. Nun fehlt aber in ihrem Sterben jeder heldische Zug; es ist nur ein Erleiden infolge politischer Ränke ihrer Feinde. Der Abschied der jungen Fürsten vom Leben erregte das Mitleid des Volkes. Es sah darin das Nichtwiderstreben dem Übel, das zu seinem Frömmigkeitsideal gehört. In der Vita des Feodosij, die unter dem Einfluß des palästinensischen Mönchsideals geschrieben ist, stellt Fedotov das Moment der sozialen Erniedrigung als beherrschend heraus. Feodosijs Sanftmut ist nach Fedotov das Verbindungsglied zu der seit dem 14. Jahrhundert auftauchenden Erscheinung der Torheit in Christo (jurodstvo). Wie diese Vita die soziale Arbeit des Heiligen unterstreicht, so läßt sie auf der anderen Seite seinen Einfluß auf Fürsten und Herren deutlich erkennen. Dagegen zeigen die meisten übrigen Heiligen des Kiever Paterik ein anderes Aussehen als Feodosij. Da tritt nach dem Vorbild des heiligen Antonij die düstere Askese in den Vordergrund. Aber auch der mildere Typus des Feodosij verschwindet nicht ganz; seine Wirkung läßt sich noch lange nachweisen.

Von den zahlreichen Heiligen unter den Klostergründern der Folgezeit gibt es fast gar keine Viten. Eine Ausnahme bildet Avraamij von Smolensk, fraglos eine einzigartige Erscheinung im russischen Mönchtum. Der Vergleich mit Feodosij läßt die Besonderheit des neuen Heiligentypus deutlich werden. Avraamij ist nicht mehr nur der gütige Mönch, sondern vielmehr der Bußprediger, der das Volk belehrt und dabei auch aus dem Reichtum eigener innerer Erfahrungen schöpft. Auch das eschatologische Moment tritt bei ihm stark hervor. Da ist nicht das palästinensische, sondern das syrische Mönchsideal Vorbild gewesen. Seine Gelehrsamkeit wird zur Ursache seiner Leiden. Fedotov nennt ihn den „Märtyrer der orthodoxen Gnosis“.

Die Zeit der Mongolenherrschaft läßt unter den russischen Heiligen wieder den Fürsten hervortreten. Während das klösterliche

Leben im Süden ein Ende genommen hat und im Norden über seine Anfänge noch nicht hinausgekommen ist, tritt der fromme Fürst an die Stelle des Asketen. Bei der Behandlung dieser Viten der heiligen Fürsten stellt Fedotov fest, daß das Volk nicht aus nationaler Begeisterung, sondern aus Frömmigkeit zu ihrer Verehrung schritt. Die Kirche heiligte keine Politik, weder die von Tver', noch die von Moskau. Die Kirche ehrte wohl diese Fürsten als nationale Helden, aber sie tat es darum, weil sie für den christlichen Glauben und das ganze Land stellvertretend litten. Die Vita des Großfürsten Aleksandr Nevskij verbindet zwar Nationales mit Religiösem, weiß aber auch die Grenze zwischen beidem zu ziehen. Unter den heiligen Fürsten finden sich verschiedene Gestalten: Dulder und Märtyrer. Nach griechischem Muster würdigt die Vita nicht nur ihre persönliche Frömmigkeit, sondern auch ihr Wirken.

Unter den heiliggesprochenen Bischöfen nennt Fedotov Missionare, Politiker und Bekenner. Die meisten von ihnen gehen durch die Klostereinsamkeit, ehe sie an ihr besonderes Werk kommen. Seit dem 15. Jahrhundert nimmt der russische Hierarch, wie Fedotov betont, unter altkirchlichem Einfluß immer mehr ganz bestimmte Züge an: er ist mildtätig gegen die Armen, streng gegen die Reichen, lehrhaft und gerecht. Seine geistliche Autorität ist stark; nirgends stärker als im unabhängigen Novgorod. Bei den ersten Heiligen aus den Moskauer Metropoliten, Petr, Aleksej und Jona, fällt daneben die politische Wirksamkeit auf. Freilich lassen die Viten diese Tätigkeit, an der z. T. schon die Zeitgenossen Anstoß nahmen, zurücktreten. Seitdem die Leitung der Kirche mehr und mehr an den Caren gefallen war, wurden nicht mehr alle Metropoliten kanonisiert. Diese Ehre blieb fortan den Bekennern wie German von Kazań und Filipp von Moskau vorbehalten.

Aus der Reihe der missionierenden Bischöfe greift Fedotov nur Stefan von Perm' heraus. Seine Vita stammt von demselben Epifanij, der auch die berühmte Vita des Sergej Radonežskij verfaßt hat. (In deutscher Sprache liegt über diesen „Pioniermissionar und ersten Bischof von Perm" eine kleine Studie von *W. Assur* in den Russischen Blättern, II (1929), S. 9—19, vor.) Fedotov geht auf die für die ganze orthodoxe Kirche bezeichnende Missionsmethode Stefans ein und kommt dabei auch auf den Gedanken der orthodoxen Nationalkirchen, mit dem Stefan seiner Zeit weit vorausgeeilt war.

Der Heiligkeitstypus, den das Mönchtum des Nordens nun ausprägte, ist auf Jahrhunderte vom Hl. Sergej bestimmt worden. Er verbindet das Anachoreten- mit dem Könobitentum. Er ist auch der erste russische Mystiker. Wie ihn aber die Askese nicht hindert, sich der Klosterwirtschaft zu widmen, so hindert ihn seine innere Haltung auch nicht, als Politiker zu wirken. Erst unter seinen Schülern

gehen diese Wege wieder auseinander. Dem 15. Jahrhundert, dem goldenen Zeitalter der russischen Hagiographie, widmet Fedotov besondere Aufmerksamkeit. In den Viten tauchen jetzt wieder neue Momente auf, so bei Kiril von Belo'ozero der unbedingte Gehorsam und die völlige innere Freiheit. Im Zavolžie beginnt das Ideal des Schweigens zu blühen; dorthin flüchtet sich auch die mystische Neigung. So geht eine gerade Linie von Sergej zu Nil Sorskij, mit dem die russische Heiligkeit (svjatosť) einen ihrer Höhepunkte erreicht. Fedotov gibt zu, daß Nil eine Ausnahmeerscheinung ist. Auf dem Athos an der Mystik der Hesychasten groß geworden, ein Vorbild der Enthaltsamkeit, ist er durch seltene innere Reife ausgezeichnet. Erfährt man von seiner Wirksamkeit auch viel aus anderen Quellen, eine Vita gibt es von ihm nicht. Sein Gegenspieler Josif Volockij ist zwar innerlich ärmer, aber äußerlich einflußreicher. Josif verkörpert die Traditionen des Hl. Sergej, die in den südlich von Moskau liegenden Klöstern gepflegt wurden. Von seinem Lehrer Pafnutij von Borovsk lernt er strenge Askese und den Gehorsam (poslušanie). Josif war lange in Moskau der am meisten verehrte Heilige. Fedotov zeigt nun, indem er die zavolžcy mit den osifljane konfrontiert, welche Spannungen das russische Frömmigkeitsleben erfüllen.

Wie groß die Gegensätze zwischen den russischen Heiligen sind, zeigen Fedotovs abschließende Untersuchungen über die Narren in Christo (jurodivye) und die Heiligen unter den Frauen. Unter starkem Einfluß der byzantinischen Viten kommt in Rußland seit dem 14. Jahrhundert die Erscheinung der jurodivye auf. Nur vereinzelte sind von der Kirche heilig gesprochen. Ihre Viten vermeiden es, von paradoxen Zügen ihrer Heiligkeit zu sprechen, und verschweigen alles Anstößige. In der Kirche wirkt der jurodivyj oft wie ein Prophet. Dank seiner Freiheit von der Welt kann er auch dem Herrscher ins Gewissen reden. So ist auch diese Erscheinung für die Kirche notwendig gewesen. Seit dem 18. Jahrhundert fehlt den heiligen Narren die kirchliche Sanktionierung; seitdem sinken sie wieder ins Dunkel des Volkslebens zurück.

Außer den heiligen Fürsten und den jurodivye hat die russische Kirche nur wenige Laien kanonisiert. Unter ihnen sind auch zwölf Frauen. Daneben gibt es noch zahlreiche Gestalten, die im Volke Verehrung genießen, ohne heiliggesprochen zu sein.

Soweit Fedotov. Für die russische Hagiographie tragen seine Untersuchungen nicht wenig aus. Seine Analysen haben es vor allem möglich gemacht, die Entwicklung des geistlichen Lebens und des Heiligkeitsstrebens in Altrußland deutlicher zu sehen. Der Bericht, den *E. Behr-Sigel* in der Revue d'histoire et de philosophie religieuse, 1933, Nr. 6, p. 537—554, darüber gab: „Notes sur l'idée russe de sainteté d'après les saints canonisés de l'Église russe (A pro-

pos d'études recentes)", war unzureichend. Die Verfasserin schloß sich an Fedotov an, ohne sein Buch auch nur annähernd auszuschöpfen. Das von ihr hingeworfene Bild ist blaß und farblos. Fedotov selbst stellt die Mannigfaltigkeit und den Reichtum der russischen Viten fest. Er betont dabei, daß die Frömmigkeit der Heiligen nicht mit der des Volkes gleichzusetzen sei, wie andererseits das 19. Jahrhundert fromme Regungen kenne, die in der altrussischen Frömmigkeit fehlen. Durch genaue Analysen, wie sie Fedotov vornahm, werden auch die feinsten Unterschiede und Abweichungen im Frömmigkeitsleben sichtbar, denn, richtet sich auch die Frömmigkeit gern nach dem hergebrachten und bewährten Gut, so ist sie wie alles Leben doch nach Vorwärts gerichtet und nimmt aus eigenem Erleben neue Kraft und neuen Antrieb.

Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien.

Von

Carl SCHNEIDER, Königsberg Pr.

1. *ΚΑΤΑΠΕΤΑΣΜΑ.*

Der reiche synthetische Charakter der griechischen und der verwandten Liturgien erstreckt sich nicht nur auf den Gesamtaufbau, sondern auch auf viele ihrer Teilstücke. Selbst ein so verhältnismäßig wenig in Erscheinung tretendes Teilproblem wie die Frage nach Sinn und Geschichte der drei Vorhänge, die heute an den Türen des Ikonostas hängen und eine scheinbar nur untergeordnete liturgische Bedeutung haben, zeigt den ganzen Reichtum der synthetischen Ganzheit der östlichen Liturgien. Mannigfaltigkeit auch im Kleinsten, Überdeterminierung durch Geschichte, Erlebnis- und Sinngehalt, Bewahrung längst vergangener Teilstrukturen von Antike und Kirche, das ist der besondere Reiz fast aller religionsgeschichtlicher Fragen, die mit der Ostkirche in Verbindung stehen.

Von Vorhängen in den Kirchen reden die Kirchenväter oft. Damit meinen sie einmal die heute noch weithin üblichen Vorhänge an den tags meist offenen Eingangstüren. Hieronymus lobt seinen Freund Nepotian: „Nepotianus erat sollicitus ... vela semper in ostiis",[1] und ein Konzilsbeschluß von 589 fordert: „Iuniores clerici senioribus vela ad ostia sublevare."[2] Deren kultische Bedeutung ist aber immer gering geblieben. Anders ist es mit dem *ἀμφίθυρον οὐρανικόν* um den Altar, das erst allmählich, und nicht vor dem 15. Jahrhundert endgültig, durch die Bilderwand verdrängt wurde. Wegweisend sind zwei Notizen des Chrysostomos *„ὅταν ἴδῃς ἀνελκόμενα τὰ ἀμφίθυρα τότε νόμισον διαστέλλεσθαι τὸν οὐρανὸν ἄνωθεν καὶ κατιέναι τοὺς ἀγγέλους"*[3] und *„... πρὶν ἰδεῖν τὰ παραπετάσματα ἀναστελλόμενα καὶ τὸν χορὸν τῶν ἀγγέλων προβαίνοντα ..."*[4] und er fügt hinzu: *„ἀλλ' ἀγνοεῖ ταῦτα ὁ ἀμύητος."* Schon hier wird deutlich, daß der Vorhang nicht allein Himmel und Erde

---

[1] Ad Heliodor epist. 3.
[2] Conc. Narbon. 589, 13.
[3] Hom. in Eph. III, 5. MSG LXII.
[4] Hom. in 1. Kor. XXXVI, 6.

trennt, sondern zugleich eine Art Offenbarungsmittler ist, sein Öffnen ist Sinnbild des Eingehens Gottes in die Welt. Die Canon. Hippol. betonen das Trennende stärker; hinter dem Vorhang dürfen ausschließlich Gebete gesprochen werden und das, was liturgisch erforderlich ist, nichts Profanes; wenn die Gemeinde ihre Erstlinge darbringt, soll der Priester hinter dem Vorhang ein Dankgebet sprechen, während der Geber vor dem Vorhang stehen bleibt.[5] Ähnlich denkt wohl Basilius, wenn er den Kaiser Valens innerhalb *τῶν θείων παραπετασμάτων* zurechtweist.[6] Den Votivcharakter dieser Vorhänge bezeugt Theodoret: „*διεκοσμεῖτο δὲ καὶ τὸ θεῖον θυσιαστήριον βασιλικοῖς τε παραπετάσμασιν* ...,[7] während der so häufig nur negative Epiphanios in einer palästinensischen Kirche einen mit dem Christusbild bemalten Vorhang abriß, wohl weil er außer an dem Bild auch an dem Offenbarungscharakter des Vorhangs, den dieses Bild bezeichnete, Anstoß nahm.[8] Etwa zur gleichen Zeit hat der Westen in dem hoch künstlerischen Paulinus von Nola einen begeisterten Anhänger der Vorhänge. Die Vorhänge um das Grab seines Lieblingsmärtyrers Felix beschreibt er wiederholt:

„Aurea nunc niveis ornantur limina velis
Clara coronantur densis altaria lychnis ..."
„... qui pulchra tegendis
Vela ferant foribus, seu puro splendida lino
Sive coloratis textum fucata figuris."[9]

So muß von Anfang an die Doppelpoligkeit in der Symbolik des Vorhangs gesehen werden. Spätere sagen das ganz klar, so noch Theophylakt in seinem Hebräerkommentar in Verbindung (bezeichnender Weise) mit einem Hinweis auf die Himmelfahrt: „*ὅτε γὰρ ἤρθη ἐν τῷ σταυρῷ αὕτη* (die *σὰρξ Χριστοῦ*) *καὶ ἀνελήφθη, τότε ἀπεκάλυψεν ἡμῖν τὰ οὐράνια. Διὸ καὶ εὐκαίρως καταπέτασμα αὐτὴν ἐκάλεσε. Τοῦτο γὰρ ἴδιον τοῦ καταπετάσματος, τὸ, ὅταν ἀρθῇ, ἀνακαλύπτειν τὰ ἔνδον.*[10] Diese Deutung ist nicht ohne weiteres selbstverständlich. Denn wenn auch das Herauf- und Herablassen der Vorhänge — heute werden sie meist fälschlich zugezogen — tertium comparationis zum Auf- und Herabsteigen des

---

[5] Can. Hipp. XXIX und XXXVI.
[6] Theodoret H. E. IV, 19. Doch s. u.
[7] H. E. I, 31.
[8] Ad Joh. Hieros. Ed. Pet. II, p. 317. Es könnte auch ein Heiliger gewesen sein, der auf dem Bilde gemalt oder gestickt war.
[9] De S. Felice Natalitium Carm. III, 98 f. (MSL LXI, S. 467); VI, 30 f. (Ebda. S. 491).
[10] Ad Hebraeos 10, 20. MSG CXXV.

Christus oder der Engel sein kann, so fällt doch auf, daß der Vorhang ein so enges Bindeglied zwischen Himmel und Erde ist. Auch der Zusatz des Chrysostomos, daß der Ungeweihte das nicht versteht, läßt einen tieferen Sinn vermuten, der aus der Herkunft der Vorhänge deutlicher wird.

Aber ergänzen wir zunächst den patristischen Tatbestand durch den christlich-archäologischen. Türvorhänge ebenso wie Altarvorhänge sind in der altchristlichen Kirchenkunst häufig bezeugt. Ältestes sicheres Bild ist wohl das des grünen Altarvorhangs auf einem Mosaik in der St. Georgenkirche in Saloniki.[11] Das Gedicht des Paulus Silentiarius gibt uns eine genaue Beschreibung der Anordnung von vier Purpurvorhängen um den Altar der Sophienkirche in Konstantinopel; mit glühenden Farben schildert es eine Anordnung von vierseitigen Altarvorhängen, die von den Priestern auf- und zugezogen werden. In die eine der vier Seiten ist das Christusbild eingewebt. Christus macht mit der rechten Hand den Redegestus, in der Linken hält er ein Buch. Die Farben sind bunt mit viel Gold. Neben Christus, doch wohl noch auf dem mittleren Vorhang, stehen Paulus mit einer Buchrolle und Petrus mit einem Kreuzszepter; an den Rändern sind kleine Szenen angebracht, die entweder die Bau- und Liebeswerke byzantinischer Kaiser oder Szenen aus dem Leben Jesu zeigen. Die Seitenvorhänge zeigen Maria und Christus, die „den Herrschern," doch wohl der Kaiserin und dem Kaiser, die Hände reichen.[12] Es ist klar, daß ein solcher Vorhang Stimmungen wie die von Chrysostomos bezeichneten hervorrufen mußte. Der Vorhang ist hier der Ort, auf dem Christus sich der Gemeinde in seiner irdischen Gestalt zeigt.[13] Daß diese Deutung nicht unumstritten war, zeigt der Bildersturm des Epiphanios; in der Ostkirche hat sie sich jedoch durchgesetzt und vom Bildervorhang zur Bilderwand geführt.

Dabei darf nicht übersehen werden, daß es auch Altarvorhänge gibt, die deutlich nur verhüllende Aufgaben haben; als Beispiel diene eine afrikanische Kircheninschrift: „Sub hec sacrosco be-

[11] Texier, L'architecture Byzantine. London 1864. Tafel 33. Beschr. S. 149, vgl. auch S. 243. Benutzt sind die Komplementärfarben Grün-Rot, psychologisch sehr wirkungsvoll. Der Vorhang schließt übrigens nicht völlig ab, sondern läßt oben einen kleinen Durchblick frei. Auch das deutet wohl darauf hin, daß er nicht nur als Verhüllung erlebt werden soll.

[12] II, 344—390. Eine ähnliche Beschreibung Anastasius Steph. IV: Rechts und links vom Altar hängen zwischen den Säulen (des Ciboriums) weiße Vorhänge; rings um den Altar ein Tetravelum aus vier weißen und vier purpurnen Vorhängen.

[13] Darum werden wohl besonders gern Szenen aus dem Leben Jesu — ähnlich wohl wie auf den Mosaiken von S. Apollinare Nuovo in Ravenna — dargestellt; vgl. außer Paulus Silentiarius Ph. Meyer, Art. Bilderwand in Haucks RE III, S. 226 f.

lamine altaris sunt memoriae scor. Massae Candidae, sci. Hesidori, scor. triu. pueroru. sci. Martini, sci. Romani."[14] Hier verhüllt oder höchstens schmückt der Vorhang das Märtyrergrab. Doch ist das vorwiegend westlich gedacht, da der Osten den Altar als Märtyrergrab im allgemeinen nicht kennt. Als im 7. oder 8. Jahrhundert die Vorhänge über Byzanz auch in die westlichen Kirchen eindrangen, mußten sie hier einen anderen Sinn annehmen — in die Liturgie selbst konnten sie nicht mehr eingebaut werden, da diese schon ganz andere Wege ging.

Leider ist von den ältesten östlichen Kirchenvorhängen nur sehr wenig erhalten. Bei der Plünderung des Ostens durch den Westen ist vieles geraubt, durch den Islam vieles zerstört worden. Wir wissen, daß sie einzeln oder in bestimmten Anordnungen an den Säulen des Ciboriums oder am Triumphbogen angebracht waren, und — auch außerhalb Konstantinopels — Bilder aus der heiligen Geschichte trugen, so z. B. in Smyrna Jesus und die Samariterin.[15] Ihre weite Verbreitung geht daraus hervor, daß wir außer einer vierfachen griechischen (*καταπέτασμα, βῆλα, ἀμφίθυρα, παραπέτασμα*) auch noch eine syrische, koptische, äthiopische, armenische, kirchenslavische und arabische liturgische Bezeichnung für sie kennen.[16] Wir wissen, daß sie von leuchtenden Farben schimmerten — „refulgent aulaea caelestia".[17] Fürsten schenken sie den Hauptkirchen[18] und Asketen bekämpfen sie als Luxus.[19] Wohl der älteste erhaltene Kirchenvorhang des Ostens stammt aus dem Ägypten des 5. Jahrhundert und zeigt ganz naiv Pfauen neben Henkelkreuzen, christliche neben ägyptischen Symbolen.[20]

Überblickt man den kunstgeschichtlichen Befund der ältesten Zeit, so ergibt sich auch hier, daß der Vorhang nicht nur zum Verhüllen, sondern auch zum Enthüllen da ist. So liegt auch hier religionspsychologisch der Gedanke nahe, daß die Vorhangssymbolik einem der großen gegensätzlichen, zweipoligen religiösen Gefühle gedient hat.

Das wird auch da gelten, wo, wie allgemein üblich, nicht nur das irdische Heiligtum, sondern sein ideales Urbild und Ziel, das himmlische Heiligtum gemeint ist.[21] Die Platonisierung der

[14] Diehl Inscr. 2070. Ähnlich bei Paul. v. Nola s. o.
[15] S. o., Anm. 13.
[16] Brigthman, Liturgies Eastern and Western, I, 1896, S. 590.
[17] Ambrosius, Hex. III, 1, 5; vgl. auch Epist. V, 33.
[18] Euseb Vita Const. III, 43 (MSG XX 1104); Chron. Pasch. 294.
[19] Außer Epiphanios etwa Gregor v. Tours Hist. Franc. II, 29; VI, 10.
[20] Swoboda, Ein altchristlicher Kirchenvorhang aus Ägypten. Festschrift der Röm. Quartalsschr. f. De Rossi, 1892, S. 95 ff. Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines, V, 1912/17, S. 670 ff.
[21] Zum Problem ganz allgemein Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe. Angelos IV, 1932, S. 70—230.

gesamten Spätantike — einschließlich des Judentums — läßt auch das Christentum unbedenklich davon in Wort und Bild reden. So haben wir auch kunstgeschichtlich Belege dafür, daß der Vorhang sein Urbild im Himmel hat. Auf Friedhofsdarstellungen öffnet ein velarius den Vorhang zum Paradies,[22] und Jakob von Edessa schreibt an den Presbyter Thomas, daß die Enthüllung des Altars der Öffnung der Himmelspforten gleichzusetzen sei.[23] Es ist klar, daß auch in der Parallele mit himmlischem Geschehen der Vorhang das Schon und das Noch nicht anzeigt.

Viel schwieriger wird nun die eigentlich liturgische Betrachtungsweise. Denn erstens gehen die östlichen Liturgien im Gebrauch des Vorhangs auseinander. Zweitens sind die liturgischen Anweisungen gerade der ältesten Liturgien ungenau und lückenhaft. Zuweilen wird nur das wiederholte Schließen des Vorhangs notiert, ohne daß man weiß, wann er geöffnet wurde. Drittens steht nach der Einführung der Bilderwand das Öffnen und Schließen der Türen neben dem Öffnen und Schließen des Vorhangs, wobei sich im einzelnen nicht sagen läßt, ob das eine einfach automatisch für das andere eingetreten ist. Wir stellen zunächst den einigermaßen sicheren Tatbestand zusammen. Bereits in den Liturgien des 4. Jahrhunderts läßt sich der liturgische Gebrauch des Vorhangs mit aller Sicherheit zeigen und auch einiges für seine Bedeutung erschließen. In der aus Chrysostomos fragmentarisch zusammenzustellenden alten antiochenischen Liturgie, die in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Gebrauch war, wird der Vorhang nach der Konsekration und vor der Kommunion der Gemeinde hochgezogen, die Priesterkommunion fand noch hinter verchlossenem Vorhang statt.[24] Das bleibt auch in der Regel so. Hier bedeutet das Aufziehen fraglos das Öffnen des Allerheiligsten und zugleich das Herabkommen Gottes in der Gestalt des erhöhten Christus. In der gleichzeitig in Ägypten gebräuchlichen Liturgie[25] steht die Öffnung des Vorhangs ebenfalls nach der Konsekration und einer großen Ektenie, aber vor dem Vaterunser und der Elevation, der dann erst die Kommunion folgt. Hier kommt sehr stark zum Ausdruck, daß das Vaterunser in besonderer Weise auch der Gemeinde den unmittelbaren Zugang zu Gott vermittelt — die Gemeinde hat es hier wohl mitgesprochen,[26] während

[22] Daremberg-Saglio, a. a. O., S. 675.
[23] Brightman a. a. O., S. 491.
[24] Brigthman S. 470 ff.: Vor der Kommunion: *ἀνέλκεται τὰ ἀμφίθυρα.* Ganz sicher ist die Stellung immerhin nicht.
[25] Ebda. S. 504 ff. Vor dem Vaterunser: *τὸ καταπέτασμα ὑψοῦται.*
[26] Ebda. S. 505.

die große Ektenie vom Diakon gesprochen wird und noch der Zwischenglieder bedarf.[27] Die Bezeichnung *καταπέτασμα μυστικόν*[28] zeigt immerhin, daß man den Vorhang als verhüllend und offenbarend zugleich aufgefaßt hat. Die Fassung der gleichen Liturgie, die die arabische Übersetzung der Didaskalie XXXVIII hinterlassen hat, läßt erkennen, daß der Vorhang erst vor der Konsekration herabgelassen wurde,[29] also wenigstens während einiger Vorgänge im ersten Teil des Gottesdienstes offen war. Die Bedeutung erkennt man aus dem Verhalten der Diakonen: sie sollen mit Fächern und „acmisat" (= *καμίσια*?, wohl auch einer Art Wedeln) um den Bischof herum stehen und wedeln „wie die Flügel der Cherubim". Hier ist also Jes. 6 so weit wie möglich nachgebildet; der Vorhang verhüllt das himmlische Heiligtum, ist aber auch der einzige Zugang zu ihm. Von der im pontischen Exarchat um diese Zeit gebräuchlichen Liturgie wissen wir nur, daß sie auch ein *παραπέτασμα* vor dem Altarchor kannte.[30]

Von den späteren Liturgien ist die sogenannte Jakobusliturgie am aufschlußreichsten, denn an zwei Stellen gibt sie in Gebeten ganz klare Deutungen der Vorhangssymbolik.[31] Sofort zu Beginn der Katechumenenmesse heißt es: *„Ὁ ἱερεὺς λέγει τὴν εὐχὴν ταύτην ἀπὸ τῶν πυλῶν ἕως τοῦ θυσιαστηρίου. Ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ μεγαλώνυμος κύριος ὁ δοὺς ἡμῖν εἴσοδον εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων διὰ τῆς ἐπιδημίας τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ . . ."* Wenn auch hier noch kein liturgischer Akt mit dem Vorhang selbst vorgenommen wird, so weist uns die Stelle doch deutlich auf die später zu besprechende Hebräerstelle als eine Quelle der Vorhangssymbolik hin. Noch deutlicher ist das bei dem letzten Offertoriumsgebet der Fall, das schlechtweg *εὐχὴ τοῦ καταπετάσματος* heißt und nach dem oder während dessen wohl der Vorhang vor der großen Ektenie und der eigentlichen Konsekration geschlossen wurde. Es lautet: *„Εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὅτι ἔδωκας ἡμῖν παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων σου ἣν ἐνεκαίνισας ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος τῆς σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ σου. καταξιωθέντες οὖν εἰσελθεῖν εἰς τόπον σκηνώματος δόξης σου ἔσω τε γενέσθαι τοῦ καταπετάσματος καὶ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων κατοπτεῦσαι προσπίπτομεν τῇ σῇ ἀγαθότητι. δέσποτα, ἐλέησαι ἡμᾶς ἐπειδὴ ἔμφοβοι καὶ ἔντρομοί ἐσμεν μέλλοντες παρεστάναι τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ καὶ προσφέρειν*

[27] Vgl. die allerdings erst aus dem 7. Jahrhundert stammende Bemerkung des Leontius von Neapel Vita S. Joh. Eleem. XIV (MSG XCIII, 1627): „Iam diacono generalem orationem pene consummante sanctum velum exaltaturo . . ."

[28] Synes. Ep. LXVII.

[29] Brigthman S. 510 f.

[30] Ebda. S. 521 ff.

[31] Ebda. S. 33 u. S. 48.

τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. ἐξαπόστειλον, ὁ θεός, τὴν χάριν σου τὴν ἀγαθὴν καὶ ἁγίασον ἡμων τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα καὶ τὰ πνεύματα καὶ ἀλλοίωσον ἡμῶν τὰ φρονήματα πρὸς εὐσέβειαν ἵνα ἐν καθαρῷ συνειδότι προςφέρωμέν σοι ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως. Der Vorhang ist Durchgang zum Allerheiligsten, und dieser Durchgang ist der Christus *σὰρξ γενόμενος* — so ist es schon sinnvoll, wenn auf solchen Vorhängen das Christusbild eingewebt war. Wichtig ist auch hier festzustellen, der Vorhang ist nicht einfach ein Hilfsmittel zum Szenenwechsel, sondern gehört wesentlich zum Symbolismus des Kultgebäudes, und zwar wieder in seinem doppelten Erlebnisinhalt als den Eintritt wehrend und zugleich vermittelnd.

Nach der Liturgie der koptischen Jakobiten ist der Vorhang zu Beginn der Katechumenenmesse geschlossen; auch hier wird in dem Räuchergebet an deren Beginn Hebr. 6,19 zitiert: Gott soll die Erlaubnis zum Eintritt in das Allerheiligste durch den Vorhang hindurch geben.[32] Ganz sinngemäß bleibt der Vorhang während der gesamten Katechumenenmesse geschlossen und wird wohl erst zu Beginn der Missa fidelium während eines bestimmten auf Johann von Bostra zurückgeführten Gebetes, das aber keine besonderen Anspielungen enthält, wieder geöffnet. Allerdings sind gerade hier die liturgischen Anweisungen sehr knapp.

Die abessinischen Jakobiten[33] ziehen den Vorhang bereits nach einem Einleitungsgebet des Priesters unmittelbar nach der Einkleidung noch während der Prothesis zurück, am Anfang verbeugt sich der Priester vor dem Vorhang. Das dabei gesprochene Gebet läßt wieder den Eingangscharakter des Vorhangs klar erkennen. Das Dankgebet betont die schreckliche und zugleich wundervolle Gegenwart des Heiligen Geistes und fordert zu Furcht und Zittern auf, zeigt also genau die gleiche Gegensätzlichkeit des Erlebens, die immer in Verbindung mit dem Vorhang vorhanden ist.

Durch die Übersetzung und die Beobachtungen Macleans sind wir gut über die nestorianische Liturgie informiert, die zum Glück reiche liturgische Anweisungen enthält.[34] Hier begegnet ein ständiges Öffnen und Schließen des Vorhangs. Geschlossen wird er nach einer Bitte um das Kommen des Heiligen Geistes vor der Konsekration, geöffnet vor der eigenartigen Komminution, dem Vaterunser und der Elevation; für einen Augenblick wohl wieder ge-

[32] Ebda. S. 150.
[33] Ebda. S. 194 ff.
[34] Ebda., S. 247 ff. Allerdings ist nicht immer klar ersichtlich, wann es sich um den Vorhang und wann um das Velum der Elemente handelt.

schlossen während eines Kommunionsgebetes, das die Schrecklichkeit Gottes betont, geöffnet vor der Kommunion, geschlossen während der ersten Dankgebete nach der Kommunion, die den Charakter der Zwiesprache des Priesters mit Gott haben, und schließlich geöffnet während der allgemeinen Schlußdankgebete, der Entlassung und der Eulogie. Hier hat man den Eindruck, daß der Vorhang in der Hauptsache den Szenenwechsel andeutet, immerhin scheint auch hier seine doppelte symbolische Bedeutung noch durch.

In der armenischen Liturgie[35] ist der Vorhang, der hier noch völlig bis heute die Bilderwand ersetzt und vor dem seghan hängt, während der Prothesis geschlossen, nachdem er vorher bei der Einkleidung, Vorbereitung und dem Sündenbekenntnis der Liturgen geöffnet war. Auch hier soll wohl nicht nur verhüllt werden, sondern die Anwesenheit des herabgestiegenen Heiligen Geistes, die in den Prothesisgebeten eine große Rolle spielt, angedeutet werden. Geöffnet wird er dann vor dem großen Räuchern, das die Mitteilung der göttlichen, dem Priester verliehenen Gaben an die Laien darstellt, und bleibt während des kleinen Einzugs, der Lesungen des Bekenntnisses, der Einsetzungsworte und des Vaterunsers bis zur Elevation offen, nur während der Brotverteilung und der Priesterkommunion wird er wieder vorübergehend geschlossen. Nach der Laienkommunion wird er geschlossen; während des ersten großen Dankgebetes, der Reinigung des Kelches, dem Händewaschen des Priesters bleibt er so, und wird schließlich noch einmal für Segen, letzte Evangeliumslesung, Entlassung und Eulogie geöffnet. Im wesentlichen liegt es also wie bei den anderen.

Endlich ist der heutige Gebrauch des Vorhangs in den griechischen Liturgien heranzuziehen.[36] Die Vorhänge werden zuerst nach der *μεγάλη εἴσοδος,* und zwar nach der Niederlegung der *δῶρα* auf dem Antiminsion, die die Grablegung Christi bedeutet, zugezogen. Hier ist der Vorhang vielleicht Aktschluß. Aber das allein genügt nicht, denn er bleibt während der gegenseitigen Fürbitten des Priesters und Diakonen, der folgenden Ektenie, aus der sich aber nichts erschließen läßt, des gleichzeitigen Proskomidiegebetes, das den Menschen als Sünder hinstellt und um den Geist bittet, also vom Erlebnis der Trennung Kenntnis gibt, und des Friedenskusses geschlossen. Bei geöffneten Türen und Vorhängen erfolgt dann das Credo, das aber ursprünglich bestimmt nicht an dieser Stelle ge-

[35] Ebda. S. 412 ff. Eine gute Beschreibung bei Beth, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer 1902, S. 378—406.

[36] Außer bei Brightman und Beth a. a. O. v. Maltzew, Die göttlichen Liturgien unserer heil. Väter, 1890.

standen hat, so daß sich hier, zumal durch die Verbindung mit den Türen, wenig Sicheres über die Bedeutung des Vorhangs sagen läßt. In dem großen Verwandlungsgebet wird aber noch einmal auf die *παρρησία* zu Gott[37] angespielt, so daß auch hier der Vorhang den Zugang zu Gott frei gibt. Nach dem Vaterunser und der Elevation werden heute in der griechischen Kirche die Türen geschlossen. Ursprünglich ist aber auch hier der Vorhang zugezogen worden. Zu diesem Schließen singt der Chor: „Es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes allen Menschen"; und hinter den geschlossenen Türen wird „das Lamm" zerteilt und kommuniziert der Priester. Das fanden wir schon in anderen Liturgien, es zeigt aber auch in diesem Zusammenhang, daß der Vorhang weder als bloßer Szenenschluß noch als nur verhüllend verstanden werden kann. Soll etwa auch hier der Vorhang darauf hinweisen, daß die Gemeinde das, was da an pneumatischer Opferung geschieht, nur durch den Christus *κατὰ σάρκα* hindurch erfahren kann? Zu der Liturgie der Vorgeweihten Gaben notiert Beth,[38] daß bereits bei der der Zerteilung des Lammes vorangehenden Handlung (welcher?) die Vorhänge halb geschlossen seien, doch habe ich dafür keinen Quellenbeleg gefunden und das auch nie gesehen. Man vermißt ja bei der Grablegung, bei der bekanntlich sogar das Erdbeben angedeutet wird, in der Liturgie einen Hinweis auf das Zerreißen des Tempelvorhangs, an so etwas könnte vielleicht nach der Rückkehr der *μεγάλη εἴσοδος* durch einen halbgeöffneten Vorhang gedacht sein; nachweisen läßt es sich m. W. nicht. Dagegen habe ich öfter gesehen, daß nach der Austeilung des Antidoron am Schluß des Gottesdienstes der Vorhang geschlossen und dicht vor den Vorhang ein brennender Leuchter gestellt wird. Aber gerade diese immer sehr eindrucksvolle Zeremonie weist auf die enge Verbindung des Vorhangs mit Verhüllungs- und zugleich Enthüllungserlebnissen hin. Der Vorhang verschließt zwar das Allerheiligste, aber von ihm geht auch das Licht der Lehre aus und erleuchtet die Welt.

Fragt man nunmehr auf Grund dieses christlichen Materials nach dem Woher des Vorhangs und seiner Bedeutung, so bieten sich nicht weniger als fünf verschiedene Sphären an: das Neue Testament, das Alte Testament, die Welt der Synagoge, die hellenistische Religionswelt, die hellenistische Profansphäre.

Im Neuen Testament begegnet *καταπέτασμα* in den Synoptikern und im Hebräerbrief. Nach Mth. 27, 51; Mk. 15, 38; Lk. 23, 45 zerreißt der Vorhang des Tempels im Augenblick des

[37] Brightman S. 378.
[38] A. a. O. S. 258.

Todes Jesu. Es ist auffällig, daß die Liturgien und die kultische Verwertung des Vorhangs von diesem Zerreißen — außer der soeben angedeuteten, sehr unsicheren Vermutung — nirgends einen Gebrauch machen, zumal da sie, wie gesagt, das Erdbeben beim Tode Jesu darstellen. Aber die Synoptiker haben beim Zerreißen des Vorhangs aller Wahrscheinlichkeit nach doch selbst bereits an eine bestimmte Symbolik gedacht: ihnen ist — wie der alten Kirche weithin — der Vorhang der zum Allerheiligsten,[39] der durch den Tod Jesu weggezogen wird, so daß jeder zu ihm freien Zutritt haben kann. Immerhin ist diese Deutung, auch in der alten Kirche, nicht allgemein anerkannt gewesen. Denn erstens gibt es eine alte, aber lange bekannte Überlieferung, die behauptet, das „superliminare“, die Oberschwelle des Tempels sei gebrochen, nicht der Vorhang sei zerrissen, was sich ja auch mit dem Erdbeben besser in Einklang bringen läßt.[40] Eine Harmonisierung beider Überlieferungen[41] oder eine textkritische Erwägung,[42] die sie erklären sollte, sind nicht überzeugend. Zweitens ist aber auch eine andere Deutung möglich. Josephus,[43] die rabbinische Literatur[44] und von Josephus abhängig selbst Tacitus[45] überliefern, der Tempel habe auf seine eigene Zerstörung durch verschiedene Zeichen hingewiesen; entweder hätten sich die Pforten von selbst geöffnet oder klagende Stimmen seien gehört worden, und ähnliches. Die alte Kirche hat diese Deutung gekannt[46] — in einem solchen Falle war dann der Vorhang Unglücksbote, und darauf brauchte in der Liturgie nicht hingewiesen zu werden. Jedenfalls ist sicher, daß die drei synoptischen Stellen das *καταπέτασμα* in der östlichen Liturgie weder veranlaßt noch zu seiner Deutung beigetragen haben.

---

[39] Näheres bei Zahn, Der zerrissene Tempelvorhang. Neue Kirchl. Z. XIII, 1902, S. 729—756; H. Laible, ebda., XXXV, 1924, S. 287—314; ders. bei Strack-Billerbeck, Kommentar III, S. 735; P. Fiebig, Der zerrissene Tempelvorhang. Neues Sächs. Kirchenblatt XL, 1933, S. 227—236. Bauer-Preuschen, Wörterbuch, 2. A., S. 650. C. Schneider in G. Kittel, Theol. Wörterbuch, Bd. III, s. v. *καταπέτασμα*.

[40] Hebr. Evgl. Fr. 20. Hier. In Mth. 27, 51; Epist. ad Hedib. CXX, 8.

[41] So bes. Zahn a. a. O.

[42] E. Nestle in Ev. Kirchenblatt für Württemberg, 1895, S. 290; ZNTW 1902, S. 167; Nov. Test. Suppl. 1896, S. 79: פרכת sei mit כפתר (Säulenkopf) verwechselt worden. Dagegen besonders Zahn, a. a. O. S. 753, und Dalman, Worte Jesu, 1930, I, S. 45.

[43] Jos. Bell. Jud. VI, 290 ff.

[44] pJoma 43c; bJoma 39b.

[45] Tacitus Hist. V, 13.

[46] Clement. Recognit. I, 41: „Lamentans excidium loco imminens“; besonders schön noch Paulinus v. Nola, a. a. O. Poema XXXIV, 599 ff.:

„Tunc et discusso nudata altaria velo
Amisere sacri religionem adyti,
Ut monstraretur vacuandum numine templum
Et fore ab hostili sancta profana manu.“

Ganz anders steht es um die beiden Hebräerstellen Hebr. 6, 19 und 10, 20. An der ersten Stelle ist der Vorhang der Eingang zum Allerheiligsten des himmlischen Heiligtums, in das der Christus als *πρόδρομος* den Seinen vorangegangen ist. Das erste Moment ist deutlich in der Liturgie vorhanden, das zweite jedoch nur insofern, als der Priester den *πρόδρομος* repräsentiert; das wesentliche tertium comparationis, daß die Gemeinde mit hindurchschreitet, fehlt — ganz abgesehen von der praktischen Durchführbarkeit. Daher denkt die alte Kirche an dieser Stelle gern an die Himmelfahrt; der Vorhang ist der Himmel, der *τὰ κάτω* von den *θειότερα* und *ἐπουράνια* trennt.[47] Immerhin läßt sich deshalb die Vorhangssymbolik aus dieser Stelle allein nicht ableiten, obwohl sie von Anfang an sicher sehr eingewirkt hat. Hebr. 9, 3 ist nur eine Beschreibung des Vorhangs der Stiftshütte. Dagegen hat Hebr. 10, 20 die Liturgie entscheidend beeinflußt. Der nicht einfache Sinn der Stelle kann doch nur der sein:[48] Der Vorhang, durch den wir hindurch müssen, um Zutritt zu Gott zu erlangen, ist das Fleisch Christi. So wie der Vorhang zugleich zum Verhüllen und zum Enthüllen da ist, so ist es mit dem Fleisch Christi. Gerade weil es wirkliche *σάρξ* ist, weil es alle Zeichen der Sterblichkeit und des Leides an sich trägt, verhüllt es Gott noch. Aber weil es *σὰρξ Χριστοῦ* ist, ist es zugleich der einzige Zugang zu Gott; ohne den *Χριστὸς κατὰ σάρκα* gibt es keinen Auferstandenen und damit keinen pneumatischen Herrn. So ist es mit dem Vorhang; die Zweipoligkeit des Vorhangerlebnisses wird von dieser Stelle aus voll und ganz verständlich. Aber vielleicht auch noch mehr. Warum wird der Vorhang während der Konsekration geschlossen? Doch vielleicht um im liturgischen Handeln anzudeuten, daß sich der pneumatische Christus jetzt durch die Konsekration wieder in sein Fleisch hüllt. Wenn dann vor der allgemeinen Kommunion wieder geöffnet wird, so könnte das genau nach der Hebräerstelle meinen, daß nun die Gemeinde durch diesen Vorhang hindurch, durch den wieder in Fleisch und Blut genossenen Christus, ins Allerheiligste Zutritt hat. Es ist durchaus wahrscheinlich nach dem oben Gesagten, daß diese

---

[47] Wieder am schönsten bei Theophylakt Ad Hebraeos 6, 19 (a. a. O.): *ὥσπερ δὲ ἐν τῇ Παλαιᾷ τὸ καταπέτασμα διεῖργε τὸ ἅγιον ἀπὸ τῆς λοιπῆς σκηνῆς, οὕτω καὶ ὁ οὐρανὸς ἡμῖν καταπέτασμα διείργων τὰ κάτω ἀπὸ τῶν θειοτέρων καὶ ὑπερουρανίων.*

[48] Vgl. H. Windisch in Lietzmanns Handbuch z. St.

Stelle zur Erklärung des verbreitetsten liturgischen Sinnes des Vorhangs genügt, allerdings noch nicht zu der seines Ursprungs. Daß das nicht konstruiert ist, geht wieder daraus hervor, daß die alte Kirche auch so gedeutet hat. Besonders Cyrill v. Alex. liegt ganz auf dieser Linie.[49]

Diese Stellen weisen nun ihrerseits auf das Alte Testament hin. Hier ist *καταπέτασμα* Bezeichnung der verschiedenen Tempelvorhänge, und zwar sowohl des inneren, vor dem Allerheiligsten befindlichen (LXX Ex. 26, 31—35; 27, 21; 30, 6; 35, 12; 37, 3; 40, 3. 21—26; Lev. 4, 6. 17; 16, 2. 12—15; 21, 23; 24, 3; Num. 4, 5; 2. Chr. 3, 14; 1. Makk. 1, 22) als auch des äußeren, am Eingang des Tempelgebäudes angebrachten (LXX Ex. 26, 37; 35, 15; 37, 5 f. 16; 38, 18; 39, 4. 19; 40, 5; Num. 3, 10. 26; 4, 32; 18, 7; 1. Kö. 6, 36; Sir. 50, 5). Der frühchristliche Gebrauch entspricht dem insofern, als sowohl die Außentüren der Kirchen als auch das Allerheiligste Vorhänge haben. In diesem Zusammenhang kommt es nur auf den inneren Vorhang an. Seine kultische Bedeutung ist doppelt: erstens verschließt er das Allerheiligste in strengster Weise; nur der Hohepriester am Versöhnungstag darf durch ihn hindurchgehen; zweitens wird er am Versöhnungstag mit Blut besprengt zur Entsühnung des Volkes.[50] Im ersten Sinne hat der alttestamentliche Vorhang in der Liturgie nachgewirkt, vielleicht auch schon in der symbolischen Deutung des Allerheiligen als Himmel und des Heiligen als Erde, die wir schon bei Philo finden.[51] Der verhüllende Charakter hat hier eigentlich seine wichtigste Wurzel, allerdings wohl im großen und ganzen ohne das alttestamentliche Furchtmoment, daß, wer ohne die Verhüllung das Allerheiligste schaut, sterben muß.[52] Die Blutbesprengung hat im Spätjudentum zu einer Art Blutmagie geführt; nach rabbinischer Überlieferung soll Titus den Vorhang mit dem Schwert zerschnitten haben, da sei Blut herausgespritzt und Titus habe gemeint, er habe einen Gott getötet.[53] Der Rabbi Eleazar ben Jose (um 180) will ihn voller Blutstropfen noch in Rom gesehen haben, wohin ihn Titus zum Triumphzug mitgenommen hätte.[54] Von dieser Vorstellung bis zum Bild des Hebräerbriefes ist kein allzu weiter Abstand, vielleicht liegen auch hier engere Beziehungen vor.

Es sind immerhin den alttestamentlichen nicht allzu unähnliche Erlebnisse, wenn der pseudoklementinische zweite Jakobusbrief gebietet: „De velis autem ianuarum cura sit ostiariis . . . ne quis negli-

[49] De adoratione X.
[50] Lev. 4, 6. 17; 16, 2. 12—15; Joma V, 4.
[51] De vita Mosis II, 82.
[52] Lev. 16, 2.
[53] bGitt. 56b; vgl. Strack-Billerbeck I, 1043—1046.
[54] TJoma III, 8.

gens aut ignarus ad velum januae domus Domini manus incondite tergat; sed statim coercitus discat omnis homo, quia velum atrii domus Domini sanctum est,"[55] und dabei gilt das nur für den äußeren Vorhang; in welchem Heiligkeitscharakter mag da der innere gestanden haben!

Die Form und Farbe des alttestamentlichen Vorhangs hat jedoch auf die Kirchenvorhänge keinen erkennbaren Einfluß gehabt. Wenn die ältesten Kirchenvorhänge weiß, grün, bunt, gold, mit Bildern versehen sind, so zeigt sich hier eine große liturgische Freiheit. Vom alttestamentlichen Vorhang haben wir genaue Beschreibungen, die zugleich Vorschriften für seine Anfertigung enthalten, auch wenn sich spätere Legende oft darüber gelagert hat.[56] Auf den inneren Vorhang, der aus Purpur, Scharlach und Byssus hergestellt sein muß, gehören die Bilder der Cherubim, die eingewebt sein müssen.[57] Den äußeren Vorhang, der dem inneren ähnlich war, hat Josephus genau beschrieben:[58] *πέπλος ἦν Βαβυλώνιος, ποικιλτὸς ἐξ ὑακίνθου καὶ βύσσου κόκκου τε καὶ πορφύρας, θαυμαστῶς μὲν εἰργασμένος*; die vier Farben symbolisieren dabei die vier Elemente. Auch dieser naheliegende Gedanke ist von der Ostkirche nicht übernommen worden. Eine alte Streitfrage ist, ob der innere Vorhang ein Doppelvorhang oder ein einfacher war, da die Quellen einander widersprechen.[59] Die Kirche ist auch darin bis zum Tetravelum ihre eigenen Wege gegangen.

Angemerkt mag immerhin werden, daß der Tempelvorhang schon früh mit Maria in Beziehung gebracht wird. Enthält das Marienbild auf dem Ikonostas hieran noch irgendwelche dunkle Erinnerungen? Nach rabbinischer Meinung wird der innere Vorhang von 82 Mädchen gewebt;[60] nach dem Protevangelium Jakobi ist die junge Maria eine von ihnen,[61] die am geschicktesten und mit den edelsten Stoffen arbeitet. Diese Legende muß weit verbreitet gewesen sein; wir finden sie noch bei Roswitha von Gandersheim.[62]

So hat auch der alttestamentliche Tatbestand zum *καταπέτασμα* der christlichen Kirche manches beigetragen. Wesentlich weniger — wenn überhaupt — ist das bei der Welt der Synagoge der Fall. Allerdings sind wir nicht einmal sicher, ob die alten Synagogen überhaupt andere Vorhänge gehabt haben als die vor den Außen-

---

[55] MSG I S. 485.
[56] Scheq. VIII, 5; Strack-Billerbeck a. a. O.
[57] Außer den atl. Stellen Jos. Ant. VIII, 75; Scheq. VIII, 5; bJoma 54a.
[58] Bell. V, 232.
[59] Joma V, 1; bJoma 54a; bKeth. 106a.
[60] Scheq. VIII, 5, doch ist darin der Text nicht sicher.
[61] X, 2.
[62] Legenden, Maria. Nach dem Protev. Jak.

türen. Wenn wirklich das Verbot, Tempelgeräte nachzuahmen,[63] alt, allgemein verbreitet und allgemein eingehalten ist, wird man weithin den heute üblichen Vorhang vor dem Thoraschrein[64] gar nicht gehabt haben. Wo er aber vorhanden war, haben wir keinerlei Beleg dafür, daß er verhüllende oder offenbarende Bedeutung hatte; er dient einfach zum Schutz der Thorarollen oder höchstens — wie in modernen Synagogen — zum Schmuck der Thora. Die Synagoge ist viel zu rationalistisch, um eine tiefere Vorhangssymbolik dulden zu können. Wo der Vorhang durch seine Pracht den Glanz der Thora erhöhen kann, da stiftet man einen, aber er hat dann nur die Bedeutung einer Votivgabe mit dem Akzent einer religiösen Leistung. Solche Vorhänge sind in der talmudischen Literatur erwähnt.[65] Ob aber die christlichen Votivvorhänge, besonders der Fürsten, damit in unmittelbarem Zusammenhang stehen, ist unsicher.

Viel stärker ist der Einfluß der hellenistischen Kulte. Sowohl in altgriechischen und römischen Kulten wie in Mysterienreligionen hören wir von Vorhängen als Schmuckgegenständen wie als liturgisch notwendigen Geräten. Ursprünglich scheinen sie in den griechischen Kulten nur verhüllenden Charakter zu haben. Plutarch berichtet, daß als übles Vorzeichen der *πέπλος* um das Götterbild zerriß, so daß das *θεῖον* erschien.[66] Ähnlich kennt auch Ovid die Vorhänge,[67] und Plinius berichtet von solchen um die Aphrodite von Knidos.[68] Auch solche Vorhänge waren gern Votivgaben, wie einige Inschriften zeigen: *ΑΝΕΘΗΚΕ ΤΗΙ ΑΡΤΕΜΙΔΙ ΥΔΡΟΦΟΡΟΥΣΑ ΤΟ ΠΑΡΑΠΕΤΑΣΜΑ*.[69] Das gilt auch für den Westen: aus Gallia Narbonnensis kennen wir die Stiftung von „vela et ara“ für die Viktoria.[70] Das erinnert ganz an Schenkungen christlicher Vorhänge, so die des wisigothischen Königs Chintila in Rom:

„Discipulis cunctis domini praelatus amore
Dignus apostolico primus honore coli.
Sancte, tuis, Petre, meritis hec munera supplex
Chintila rex offert, pande salutis opem“[71]

[63] Men. 28b; bRhasch. 24a f.; vgl. Rengstorff in ZNTW XXXI, 1932, S. 33—60.
[64] Kurze Übersicht: Jüdisches Lexikon, s. v.
[65] S. Krauß, Synagogale Altertümer. 1922, S. 379 ff. Bes. Tanch. Va-jaq. 7; Esth. R. zu 1, 6; Sof. XI, 3; pJoma VII, 1, 44b; pMeg. IV, 5, 75b; pSota VII, 6, 22a.
[66] Demetr. XII, 7.
[67] Fast. II, 537.
[68] Hist. nat. XXXVI, 5.
[69] CIG 2886.
[70] CIL XII 3134.
[71] Inscr. Christ. Urb. Rom. I, 254, 7.

oder:

„Omnia quae poscis dominum si credis habevis
Quae bona vota petunt recipit alma fides.“[72]

Verhüllungs- und Offenbarungsabsicht, sowie ex voto-charakter sind hier wieder Eigentümlichkeit der Vorhänge.

Bei den Mysterienreligionen wissen wir am besten über den Vorhang im Isiskult Bescheid. Noch immer fehlt uns eine eingehende Untersuchung über die zahllosen Beziehungen der Isis zur Ostkirche; hier ist noch unendlich viel zu tun. Es überrascht immer wieder, die Verwandtschaft der beiden isischen Wandgemälde von Herkulaneum und der dreigliedrigen „Bühnenanlage“ des Isistempels von Pompeii mit der Ostkirche nachzuerleben. Die Elevation des heiligen Nilwassers von der erhöhten Bühne aus, die strenge Dreiteilung des Allerheiligsten, das zugleich Bühne ist, das gehört liturgisch schon für den flüchtigen Beobachter eng zusammen. Apuleius hat uns nun auch eine liturgische Handlung mit Vorhängen glücklicherweise beschrieben:[73] „Sic anxius et in proventum prosperiorem attonitus templi matutinas apertiones opperiebar. ac dum velis candentibus reductis in diversum, deae venerabilem conspectum adprecamur et, per dispositas aras circumiens sacerdos, rem divinam procurans supplicamentis sollemnibus, deae penetrali fontem petitum spondeo libat: rebus iam rite consummatis incoatae lucis salutationibus religiosi primam nuntiantes horam perstrepunt.“ Von dieser feierlichen Schilderung der isischen „Matutin“ interessieren uns zwei Stücke: die weißen Vorhänge werden im Gottesdienst zurückgezogen, das Allerheiligste, das Bild der Göttin wird sichtbar. Weiße Vorhänge fanden wir auch in den Kirchen — Verhüllung und Enthüllung sind auch hier entscheidend. Dazu folgt zweitens der Vorhangsöffnung eine Ektenie — wenn der Himmel offen steht, können die Bitten vorgetragen werden. Von diesen Isisvorhängen weiß auch Clemens Alex., jedenfalls denkt er wohl an sie, wenn er darüber spottet, daß die Heiden feierlich hinter dem Vorhang Katzen, Krokodile oder Schlangen als Gott enthüllen.[74] Für die anderen Mysterienreligionen haben wir wenigstens Anhaltspunkte. Taurobolienaltäre des Attis zeigen über dem Hauptbild von Attis und Kybele Vorhänge, die kaum nur dekorativ sind, da diese Darstellungen sonst gern alle Kultgeräte mit darstellen.[75] Auch auf der eleusinischen Szene des Mädchensarkophages von Torre Nova sind Vorhänge zu sehen; hier könnte man

[72] Ebda. 240, 1.
[73] Met. XI, 20.
[74] Paidag. III, 2.
[75] J. Leipoldt, Die Religionen in der Umwelt des NT (Haas, Bilderatlas). 1923, Bild 152 Mitte, 153 links.

eher an nur Dekoratives denken.[76] Auch Mithra scheint gelegentlich Vorhänge vor Altar und Kultbild gehabt zu haben;[77] vielleicht hat man vor der Drehung der Kultbilder die Vorhänge zugezogen. Ob sich die bekannte orphische Türenformel[78] auch auf Vorhänge bezieht, ist ungewiß, jedenfalls aber nicht auf Altarvorhänge. Auch sonst gibt es noch einzelne Spuren heiliger Vorhänge.[79] Aufs Ganze gesehen ist die Ausbeute hier zwar nicht allzu reich, aber immerhin sicher genug, um die synthetischen Beziehungen der östlichen Liturgie auch in diesem Stück zu den hellenistischen Religionen zu erweisen.

Endlich ist noch nach Beziehungen zu dem Gebrauch von Vorhängen im hellenistischen Profanleben zu fragen. Bei den Türvorhängen sind sie selbstverständlich vorhanden, bei den Altarvorhängen ist das ungewisser. Zu einfach und einseitig ist, wie sich bereits aus allem Vorhergehenden ergibt, die beliebte Herleitung des *καταπέτασμα* vom Theatervorhang. Zunächst heißt dieser nie *καταπέτασμα,* sondern meist *αὐλαία* = aulaea. Dann ist sehr unsicher, wie weit er verbreitet war. Das alte griechische Theater kennt ihn überhaupt nicht, und erst der Hellenismus, vielleicht erst in der römischen Zeit und vielleicht auch vor allem im Westen,[80] bringt ihn auf. (Die vela der Theater haben selbstverständlich mit Vorhängen gar nichts zu tun.)[81] Aber der hellenistisch-römische Theatervorhang hat keine Symbolik; verwandt wird er aus rein praktischen Gründen während der Zwischenakte und greift niemals selbst in die Handlung ein. Der Altarvorhang dient eigentlich an keiner Stelle nur zum Schließen der Bühne während eines Zwischenaktes, und seine Stellung in der Liturgie ist die mitten in der Handlung. Mag in der technischen Anlage der Vorhänge das Theater eingewirkt haben, seine Stellung und seine Bedeutung ist in der Liturgie jedenfalls eine ganz andere als die des Theatervorhangs.

Dagegen läßt die Notiz des Theodoret über Basilius vermuten, daß das secretarium des antiken Richters auf die Anlage der Vorhänge eingewirkt hat.[82] Nichtöffentliche Prozesse

---

[76] Ebda. 186.

[77] CIL VI, 746. Doch unsicher.

[78] Tatian Ad Hell. VIII.

[79] Pseudo-Aristot. De mirabil. ausc. 46; CIL X 1578 aus Puteoli, doch Ergänzung unsicher.

[80] A. Müller, Die griech. Bühnenaltertümer, 1886, S. 168 ff. Für die spätere Zeit: Verg. Georg. III, 24; Hor. Epist. II, 1, 189; Ovid Metam. III, 111; Cicero Pro Cael. XXVII, 65; Donat. De comoed. XII, 3.

[81] Quellen u. a. CIL II 1191; X 1217; CIG II 2758 B; Lucr. IV, 73 ff. Valer. Max. II, 4, 6; Plin. Hist. nat. XIX, 6. Näheres Daremberg-Saglio, a. a. O., S. 677 ff. s. v. velum et velarium.

[82] MSG IV, S. 534.

vollziehen sich hinter Vorhängen, eine sehr weit verbreitete Sitte.[83] Vielleicht ist der Gerichtsgedanke in der Verhüllung des Allerheiligsten wenigstens angedeutet; es käme dann das tremendum des Richtergottes zu all den reichen psychologischen Momenten, die in diesem Teilstück zu einem Ganzen verschmolzen sind, auch noch dazu.

Im übrigen hat ja das antike Privathaus viele Vorhänge an Türen und Fenstern, als Wandbehang und zwischen den Säulen des Peristyls, als Sonnenschutz und als festlichen Schmuck, als Wandersatz und zum Schutz des Impluviums.[84] Aber sie dienen entweder rein praktischen oder dekorativen Zwecken. Diese Freude am Vorhang zeigt sich am schönsten auf dem Mosaik des Kaiserpalastes in S. Apollinare Nuovo in Ravenna — sie mag auch bei der zunehmenden Ästhetisierung der Kirche oft Motiv zum Anbringen von Vorhängen und vor allem zu deren Ausgestaltung gewesen sein.

---

[83] Chrysost. In Mth. Hom. XVI, 4; Lev. R. V, 1; Nr. 56 MSG LV, S. 534, u. ö.

[84] Aus dem überaus reichen Material: Vita Apoll. I, 25; Heliodor X, 28 (hier das Wort *καταπέτασμα*); —Ovid Metam. X, 595; —Juv. IX, 105; —Martial XIV, 150; —Prop. El. II, 23; —Plin. Hist. nat. XXXV, 7; —Sueton Claudius X u. ö.

Ein Dokument aus der mittelalterlichen Liturgiegeschichte Georgiens.

Von
Gregor PERADSE, Warschau.

Das Dokument, das hier zum erstenmal in deutscher und überhaupt in einer europäischen Sprache veröffentlicht wird, entstammt der Feder eines georgischen Kirchenvaters, des Hl. Ekhwthime Mthazmideli, der 1028 auf dem Heiligen Berge Athos gestorben ist. Zum erstenmal herausgegeben wurde es in georgischer Sprache von Gobron (Michael) *Sabinini* in seinem Werk „Das Paradies Georgiens" (St. Petersburg 1882), S. 432—436. Leider ist diese Ausgabe nicht ohne Fehler (vgl. unten Anm. 9). Philologisch besser soll den Text Kornelius *Kekelidze* in seiner Geschichte der georgischen Literatur, Band I (Tiflis 1923, georgisch) bekannt gemacht haben; leider ist mir diese Ausgabe nicht zugänglich.

Das Dokument heißt „Unterweisung unseres Hl. Vaters Ekhwthime". Wann es entstanden ist, ist nicht genau zu ersehen, aller Wahrscheinlichkeit nach in den ersten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts. (Vgl. den Text und Anm. 3.) Die literarische Form dieser Abhandlung ist die des Briefes: Aus Georgien werden dem Kirchenvater Fragen gestellt und er beantwortet sie. Diese literarische Form wird in der patristischen Literatur sehr oft angewandt — oft genug ist es nur stilistische Einkleidung. In unserem Falle haben wir es allerdings nach meiner Empfindung mit einem echten Brief und einem wirklichen Adressaten namens Thewdore Sabazmideli (aus dem Kloster des Hl. Sabas) zu tun. Er scheint ein Mönch, vielleicht sogar der Vorsteher des Klosters zu sein.

Aus dem, durch eine Frage hervorgerufenen Dokument bekommt man einen kurzen Einblick in die Verhältnisse der georgischen Kirche des 11. Jahrhunderts. Wir werden zunächst mit dem Katalog der verbotenen Literatur bekannt gemacht: Es befinden sich darunter die Werke des Origenes, des Eusebius Pamphilii (vielleicht die Origenesapologie) und eine Reihe anderer Apokryphen, deren Text somit zu jener Zeit in georgischer Übersetzung bekannt gewesen sein muß. Nicht anders ist es zu erklären, warum der auf Athos lebende Verfasser seinem, aus einer Provinz Georgiens fragenden Partner die Titel anführt. Von dieser ganzen georgischen Übersetzungsliteratur ist bis zur Stunde nur „Die Kindheit des Herrn" bekannt und teilweise von Melikset-Bek herausgegeben worden.

Im weiteren Verlauf des Textes verdienen die Bemerkungen über die Jakobus- und Petrus-Liturgie eine gewisse Aufmerksamkeit: Obwohl Ekhwthime ihren Gebrauch nicht ausdrücklich verbietet, so empfiehlt er doch in erster Linie die byzantinischen Liturgien des Basileios und des Chrysostomos.

Ekhwthime und sein Partner Thewdore fühlen sich als Glieder der katholischen Kirche — im ökumenischen Sinne. Die Zeiten, in denen die georgische Kirche mit der armenischen zusammenstand, sind längst vorbei. Jetzt gehört sie zu der ökumenischen, daher werden nun alle Sitten, die von der armenischen Kirche herrühren (Fasten „Aradschawor", das Enthalten vom Genießen des Milchwerkes am Mittwoch und Freitag der Käsewoche, der letzten Woche vor den

großen Fasten), als häretisch und verdammenswert bezeichnet. Ekhwthime ist somit einer der ersten Hauptvertreter der byzantinischen Richtung in der georgischen Kirche. Diese Richtung zerstörte bekanntlich die alte Tradition der georgischen Kirche: Antiochien und Jerusalem. Der Mönch Thewdore scheint ebenfalls einer von diesen „Progressisten" zu sein. Er steht am Scheideweg, weiß nicht mehr, wie er sich verfahren soll, daher fragt er. Seiner Sorge um die wahre, rechtgläubige Haltung verdanken wir das nachstehende Schriftstück.

Unterweisung unseres heiligen Vaters Ekhwthime Mthazmideli.[1]

Er war vom Geschlecht der Georgier und übersetzte viele göttliche Bücher aus dem Griechischen in die georgische Sprache.[2] Hier sind die Antworten, die er auf die Anfrage eines Priesters aus Georgien, des Thewdore Sabazmideli, erteilte.

Frage: „Ich ersuche Dich, o theophorer Vater, laß mich die Bücher wissen, die die heilige katholische Kirche nicht aufnimmt."

Antwort: „Die Werke, die von den Häretikern verfaßt worden sind, finden in der katholischen Kirche keine Aufnahme. So (zum Beispiel) verfaßte der Ketzer Origenes viele Werke, auch das Werk des Eusebios Pamphilii, das von den einzelnen Ereignissen und Geschehnissen berichtet und mit vieler Philosopherei ausgeschmückt ist. Er hat aber viele Ketzereien hineingeflochten und deswegen verweigert die Kirche seine Anerkennung. Jemand hat dieses Werk ins Georgische übersetzt. Es schrieb vor vielen Jahren, als mein seliger Vater Joane noch lebte,[3] Stephane, Bischof von Tschkondidi und fragte, ob man dieses Buch lesen dürfe. Wir antworteten alsdann, daß (von der Kirche aus) das Lesen dieses Buches nicht gestattet sei; obgleich es viele gute Sachen enthält, so ist es doch wegen der Unkräuter der Ketzerei, die (Eusebios) hineingesäet hat unbrauchbar.

„Die Bekehrung Antiochiens" ist verboten, die echte „Bekehrung Antiochiens" ist die, die von Klemens geschrieben worden ist. Die „Himmelfahrt Pauli" ist verlogen und „das Thomasevangelium" ist der Kirche fremd. „Das Buch Abokropha" berichtet von den merkwürdigen Dingen und die griechische Kirche nimmt es nicht auf. Es darf mit dem „Abokropha" „Das Leben Adams" nicht verwechselt werden, das Letztere ist auch verboten. Auch das „Buch von der Kindheit des Herrn". Es sind auch von den Ketzern die Lebensbeschreibungen einiger Apostel verunstaltet worden: So des heiligen

---

[1] Gestorben 1028; seine Lebensbeschreibung ist aus dem Georgischen ins Lateinische von P. Paul Peeters übersetzt und herausgegeben worden. (Analecta Bollandiana, Brüssel 1923, XXXVI—XXXVII, p. 8—68.)

[2] Siehe Gr. Peradse, L'activite litteraire des moines georgiens au monastere d'Iviron, au Mont Athos, revue d'Histoire Ecclesiastique, t. XXIII, fasc. 3 (Louvain 1927), p. 530—539. In dieser Arbeit habe ich den vollständigen Katalog der von Ekhwthime aus dem Griechischen übersetzten Literatur angegeben.

[3] D. h. vor dem Jahre 998, denn in diesem Jahre ist der Hl. Joane gestorben.

Evangelisten Matthäus und des Andreas. Ferner ist eine Version des Martyriums des Hl. Georg, die Dadiani heißt, merkwürdig und gar sonderbare Sachen stehen darin. Das echte Martyrium, das auch in den Kirchen gelesen wird, ist das, welches uns vom Martyrium des Hl. Georg unter Diokletian berichtet. Auch eine Version des Martyriums Kyriakos ist fremd der Religion Christi.

Es gibt mehrere Titel der verlogenen und von den Häretikern verfaßten Schriften. Ferner ist auch bekannt, daß Julian, der Verfluchte, da er Feind des Herrn war, die Schriften der Apostel und der Märtyrer unbrauchbar machte. Er schrieb viele Verleumdungen darin, damit keiner mehr Vertrauen zu den Aposteln und Märtyrern habe. Unser Herr Jesus Christus vertilgte seinen Namen, das Andenken der Apostel und der Märtyrer aber ließ Er wie die Sonne in der ganzen Welt leuchten. Mögen wir, Du und ich, o heiliger Vater, auch mit ihnen Teil haben.

Frage: „Laß mich wissen, wie soll man die Herrenfeiertage halten?"

Antwort: „An den Herrenfeiertagen darf weder gekniet noch gefastet werden. Wer kommunizieren will, kann von seinem Beichtvater die heilige Kommunion erhalten und am Mittag soll er das Fasten brechen und Gott danken. Wer aber nicht kommuniziert, soll gemäß der Ordnung die Mittagsgebete verrichten und so das Fasten brechen. Ohne Gebet aber geziemt es sich nicht, die Nahrung zu sich zu nehmen."

Frage: „Soll man jeden Tag knien?"

Antwort: „Die griechischen Anachoreten und Gläubigen knien nicht in der Woche nach den Feiertagen der Geburt Christi und der Epiphanie und auch in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten. Was aber die anderen Herrenfeiertage betrifft, so ist es gut, wenn man am Tage des Feiertags und am folgenden Tage nicht kniet. Was aber die Nahrung anbetrifft, so soll man von Ostern bis zum Neuen Sonntag[4] gar nicht fasten, sondern am Mittag das Fasten brechen. Von jener Zeit aber tut jeder, der die Zelle bewohnt, gut, zu fasten, abgesehen von den Samstagen, Sonntagen, von Himmelfahrt, Pfingsten und anderen Herrenfeiertagen, auch an den Feiertagen der Allerheiligsten Gottesmutter, der Heiligen Erzengel, Johannes des Täufers, der 12 Apostel und anderer Heiligen, deren Gedächtnistage man feiert, des großen Märtyrers Georg, Theodor, Dimitrios, des Heiligen Nikolaos, des Heiligen Johannes Chrysostomos (und) des Heiligen Basileios. An diesen Tagen soll nicht gefastet werden.

[4] D. h. bis zum weißen Sonntag.

Frage: „Was ist mit denen, die stets fasten und am Fasten „Aradschawor“[5] das Milchwerk nicht genießen?“

Antwort: „Sie müssen von diesem Fasten ablassen und das Milchwerk genießen. Die Häretiker haben dieses Fasten gestiftet, die sogar am Mittwoch und Freitag der Käsewoche das Milchwerk nicht zu sich nehmen. Die diesen Häretikern nachahmen — sind ihnen teilhaftig. Sie haben aus der Käsewoche das Fasten gemacht.“

Frage: „Wie soll man während der großen Fastenzeit die Gottesdienste verrichten?“

Antwort: „Opfergottesdienst darf in der großen Fastenzeit nur Samstags und Sonntags, ferner am großen Donnerstag und am Fest Mariä-Verkündigung dargebracht werden, an den übrigen Tagen aber soll nur die Erneuerung[6] stattfinden; Opfergottesdienst wird nicht gefeiert.“

Frage: „Was ist mit der Liturgie des Jakobus, ist sie echt oder nicht?“

Antwort: „Die Liturgie des Jakobus ist gewiß echt und anfangs war sie in den griechischen Kirchen und bei uns im Brauch. Seitdem aber der Heilige Basileios und der selige Johannes Chrysostomos ihre Liturgien verfaßten, zog sie das gläubige Volk wegen ihrer Kürze vor. Die Liturgie des Jakobus ist in Vergessenheit geraten und alle bedienen sich jetzt der Liturgie des Chrysostomos, in der Fastenzeit aber der des Basileios. Man kann aber, wenn man will, sich der Liturgien des Jakobus und des Petrus und des Chrysostomos und des Basileios bedienen.“[7]

Frage: „Wenn nachts über einen die Phantasie kommt: Was soll er an jenem Tage tun?“

Antwort: „Wenn während des Schlafes in der Nacht jemanden die Phantasie überkommt, so darf er am folgenden Tage weder kommunizieren, noch das Allerheiligste betreten, noch das Evangelium oder die Ikonen oder die Heiligen Märtyrerreliquien küssen. Wenn es aber dringend notwendig wird oder die Fremden in der Kirche anwesend sind oder er sich schämt, so würde er, wenn er das Evangelium küßt, dabei keine Sünde begehen.“

Frage: „Laß mich auch wissen, wie weit der Novize einem Lehrer gehorchen oder seinen Worten Folge leisten soll?“

Antwort: „Der Lehrer, der den Novizen geweiht oder die

---

[5] Das Sonderfasten der armenischen Kirche.

[6] D. h. nicht die Weihe der hl. Gaben, sondern die Erneuerung des Geweihten, die in der Liturgie Gregors des Großen stattfand (Liturgia Praesanctificatorum).

[7] Die Liturgie des „Hl. Gregor des Papstes“ wird nicht erwähnt, nicht etwa deswegen, weil sie in Georgien unbekannt war, sondern weil sie, gehalten am Mittwoch und Freitag der großen Fasten, keine ausgesprochene Opferliturgie ist. Vgl. Anmerkung 6.

Pflicht, ihn in der Beichte zu hören, auf sich genommen hat, besitzt vollständiges Recht über seinen Jünger; der letztere darf ihn, ohne seine Erlaubnis, nicht verlassen. Wenn aber der Lehrer seinen Schüler zur Ketzerei oder Menschenmord oder Hurerei oder Zauberei unterweisen würde und der Schüler ungehorsam wird, so wird er keine Sünde dabei begehen. Wenn in der Ortschaft, wo der Meister wohnt, Leidenschaften toben und der Meister dabei keinen Schaden hat, der Schüler dagegen zu fallen droht, und wenn er diese Gefahr seinem Meister kundtut, dieser ihn aber trotzdem nicht wegschickt, so kann der Schüler seinen geistlichen Vater verlassen; dabei nimmt der Schüler keinen Schaden an seiner Seele.

Abgesehen aber von diesem: Wenn der Schüler seinem Lehrer ungehorsam wird und ihn in seinem Übermut verläßt und das Wort des Lehrers nicht hält, so begeht er dabei eine Sünde und richtet seine Seele zugrunde."

Frage: „Weswegen kann man den Kirchenbann verhängen?"

Antwort: „Wenn der Kirchenbann wegen einer gerechten Sache von dem Kloster- oder Gemeindevorsteher oder vom Bischof verhängt wird, so kann er nur von ihnen gelöst werden. Wenn sie aber jemanden unterweisen, etwas zu tun, was der Seele schädlich ist, er aber ihnen nicht gehorcht und dafür dem Kirchenbann ausgesetzt wird, so ist der Bann ungültig, derjenige aber, welcher ihn verhängt hat, nimmt Schaden an seiner Seele. Ebenso ist, wenn der Lehrer einen vollständig fremden Menschen, der keineswegs sein Schüler ist und keine Sünde dem Lehrer gegenüber begangen hat, trotzdem exkommuniziert, — auch dieser Kirchenbann ungültig."

Frage: „Nach der Weihe des *σχῆμα* — wie kann man kommunizieren?"

Antwort: „Nach der Weihe des *σχῆμα* kann jederzeit die Heilige Kommunion empfangen werden. Wenn man aber irgendeine Schuld begeht, so ist es besser, sich von der Heiligen Kommunion zu enthalten — gemäß der Sünde (soll die Zeit der Enthaltung von der Heiligen Kommunion festgestellt sein)."

Frage: „Ist es gut, während der Fastenzeit die Weihe des *σχῆμα* zu erhalten?"

Antwort: „Während der Fastenzeit kann man die Weihe des *σχῆμα* an den Samstagen und Sonntagen vornehmen, wie es auch hier bei uns geschieht. Wenn aber der Betreffende krank ist und schwach wird, so kann diese Weihe jederzeit vorgenommen werden."

Frage: „Was gilt vom (Erzbischof von Alexandrien) Theophilos zu wissen? Soll er mitsamt den heiligen Klerikern kommemoriert werden?"

Antwort: „Theophilos war kein Ketzer, nur wegen des Nei-

des hat er gegen Johannes Chrysostomos gefehlt. In der griechischen Kirche ist auf ihn kein Kirchenbann gelegt worden, wie auf andere Häretiker, dennoch kommemoriert ihn keiner mit den Heiligen."

Frage: „Einige behaupten, daß Cyrill (von Alexandrien) die Werke des Chrysostomos tadelte. Deswegen wurde er in das Paradies entrückt, Chrysostomos aber wollte ihn nicht hinein lassen, nur durch die Vermittlung der Hl. Gottesmutter ist er (hinein gelassen worden)."

Antwort: „Cyrillus war der große Leuchter der Kirche und es wird von ihm auf allen (ökumenischen) Konzilien gesprochen. Das Tadeln der Werke des Chrysostomos geschah am Anfang (der Tätigkeit Cyrills) und die Kunde von der Hilfe der Hl. Gottesmutter ist auch wahr. Von dieser Zeit an aber verfaßte er sogar die Lobreden auf den Hl. Chrysostomos."

Frage: „Einige behaupten, in der katholischen[8] Faste sei es Sünde, Fisch zu essen?"

Antwort: „Das Genießen des Fisches in den katholischen Fasten ist weder Übertretung des Gesetzes, noch eine große Schuld. Es ist größere Schuld, wenn man statt des Fisches dem Milchwerk huldigen würde. Durch das Weingenießen nimmt man mehr Schaden (für seine Seele), denn das Weingenießen führt zur Säuferei. Es ist gut, wenn man sich vom Fisch enthält und es ist auch nicht schlimm, wenn man ihn ißt. Gewiß, (die Anordnungen) über das Milchwerk sind Machwerke der Häretiker Armenier, darüber steht auch im Nomo-Kanon geschrieben, man soll sich daran halten — und das was darüber hinaus ist, nicht annehmen."

Frage: „Einige bringen den Opfergottesdienst für Lebendige dar, soll man?"

Antwort: „Die es verhindern, den Opfergottesdienst für die Lebendigen darzubringen, irren sich sehr,[9] denn es ist sehr gut für die Lebendigen, den Opfergottesdienst darzubringen. Von den Hl. Aposteln und Vätern ist es auch so angeordnet worden und man darf nicht (die Ausführung) dieser herrlichen Ordnung verhindern. Selig ist der Mensch, der schon während der Lebzeiten für sich den heiligen Opfergottesdienst (in die Ewigkeit) vorausgeschickt hat, es ist auch gut, ihn für die Verstorbenen darzubringen."

---

[8] Unter „katholischen Fasten" können alle großen vier Fasten der orthodoxen Kirche gemeint sein: Das große Fasten, das Apostelfasten im Juni, Fasten auf das Fest des Entschlafens der Hl. Gottesmutter im August und endlich das Weihnachtsfasten.

[9] Im georgischen Text steht das Wort unter dem Titel: p̄hd, das kann bedeuten „phriad = sehr", aber auch „pharulad = geheim". Der Herausgeber löst den Titel als „geheim", was natürlich ein Fehler ist. Man lese in diesem Abschnitt statt „sehr" — „geheim" und man wird den Fehler selbst merken.

Befürwortung von evangelischem Religionsunterricht für orthodoxe Kinder seitens russischer Geistlicher.

Zwei Briefe aus Sarepta an der Wolga.

Mitgeteilt von
M. WOLTNER, Berlin.

Das Unitätsarchiv zu Herrnhut bewahrt zwei, 1798 aus Sarepta an der Wolga geschriebene Briefe auf, die sowohl für die Entwicklung des Schulwesens in dieser Brüdergemeinde als auch darüber hinaus für die Einstellung der höheren russischen Geistlichkeit zum Protestantismus und zur protestantischen Erziehung von Interesse sein dürften.

Bei ihrer Gründung war der Brüdergemeinde zu Sarepta 1765 ausdrücklich das Recht auf eigene Schulen zugestanden worden.[1] Als bald nach Eröffnung der Knaben- und Mädchenschule 1773 der Gouverneur von Astrachań, Beketov — er hatte den Siebenjährigen Krieg in Deutschland mitgemacht — Sarepta besuchte, äußerte er in sehr bestimmter Form den Wunsch, hier eine Erziehungsanstalt für die russische Jugend eröffnet zu sehen. Als Vorbild dachte er dabei an den Katharinenhof in Hennersdorf/Sachsen. Die Brüdergemeinde glaubte diesem Verlangen nicht entsprechen zu dürfen, da ihr jede religiöse Arbeit unter den Angehörigen der russischen Kirche ausdrücklich verboten war.

Das Ansinnen Beketovs wird erklärlich, wenn man bedenkt, daß Rußland damals, von den Hauptstädten abgesehen, kein weltliches Schulwesen besaß, obgleich das Bedürfnis nach einer Allgemeinbildung seit der Reformtätigkeit Peters I. in den höheren Schichten der russischen Gesellschaft geweckt war. Infolgedessen entstanden überall in Rußland, auch in kleineren Städten, ausländische Pensionsschulen, von denen sich besonders die protestantischen einer großen Beliebtheit erfreuten. Ihr Anteil am russischen Bildungswesen des 18. Jahrhunderts ist leider bei weitem noch nicht geklärt. Wir wissen aber, daß viele bekannte russische Persönlichkeiten — es seien nur

---

[1] Vgl. Polnoe sobranie russkich zakonov, Bd. 17, 12411, P. 2, 7. Juni 1765, und *A. Glitsch*, Die Geschichte der Brüdergemeinde Sarepta, Nisky 1865. Eine Arbeit über Sarepta von *H. Hafa* erscheint 1936 bei Priebatsch, Breslau.

Karamzin, Von Vizin, Deržavin, Fadeev, Karazin genannt — ihre Erziehung in deutschen Pensionen genossen haben, und daß in den entlegensten Teilen des Russischen Reiches (Sibirien, Ural) Deutsche die ersten Schulen gründeten.

Auch in Astrachań wurde Ende des 18. Jahrhunderts das Bedürfnis nach einer guten Schulpension stark empfunden. Seit der Errichtung des Kriegshafens (1772) und der Erbauung einer Schiffswerft waren hierher viele höhere Militärs und Beamte versetzt, die das Fehlen der hauptstädtischen Schulen vermißten. Als Katharina II. Hauptschulen, auch Volksschulen genannt, in den Gouvernementsstädten errichtete (1786), hatte allerdings auch Astrachań eine staatliche Lehranstalt erhalten, die aber den Ansprüchen des Adels nicht genügen konnte. Im ganzen mittleren und unteren Wolgagebiet besaß nur Sarepta eine von guten Pädagogen geleitete Mittelschule. Durch die Handelsvertreter der Brüdergemeinde erhielt man Kunde von ihr; auch die, Sarepta aufsuchenden Kurgäste trugen viel dazu bei, daß die Brüdergemeinde geschätzt und ihr Schulwesen weit gerühmt wurde. Ende des 18. Jahrhunderts erging daher an Sarepta häufig die Bitte, russische Kinder zur Erziehung aufzunehmen. Aber eine engere Zusammenarbeit mit wolgadeutschen evangelischen Pastoren hatte bereits das Mißfallen der Behörden erregt; Sarepta fürchtete, durch Errichtung einer Pensionsanstalt für Russen weitere Verwicklungen heraufzubeschwören und dadurch in seinem Hauptziel, der Missionsarbeit unter Kirgisen und Kalmücken, behindert zu werden. Als 1797 und 1798 wiederum einige Astrachaner Familien anfragten, ließ die Ältesten-Konferenz ihnen ihre Stellungnahme zum Plan einer Pensionsanstalt zugehen. Sie lautete (in normalisierter Rechtschreibung):[2]

„Schon mehrmalen ist bei hiesiger Gemeine angefragt worden: ob es nicht möglich sei, junge adlige Kinder beiderlei Geschlechts hier in Sarepta zur Erziehung und Unterricht anzunehmen und dafür zu sorgen, daß sonderlich die Bildung solcher junger Zöglinge zu einem sittsamen, bescheidenen, fleißigen, mit einem Wort christlichen Leben und Wandel zum Grunde geleget, und sie dadurch vor Ausgelassenheit und Ausschweifungen möglichst bewahret werden; daneben würde dann wohl auch bei dem männlichen Geschlecht ein ihrem Stande und Geburt angemessener Unterricht in Sprachen und Wissenschaften; und bei dem weiblichen nebst den nötigen Kenntnissen auch die Hände-Arbeit, die sich für dieses Geschlecht passet, gefordert werden. Diese Anfrage mag vielleicht durch manche gründliche Beobachter der Erziehung unserer eignen Jugend veranlasset worden sein; daher eine nähere Beschreibung derselben hier nicht überflüssig sein möchte: Die Erziehung der Jugend in unserer Gemeine wird für eine ihrer wichtigsten Obliegenheiten gehalten; Sie liegt zuförderst den Eltern ob, und die Gemeine sorget nur dafür, daß gute Schulen eingerichtet und unterhalten werden,

[2] Kopie im Unitäts-Archiv zu Herrnhut, R 12 A b Nr. 6 a E. — Für die Genehmigung zur Veröffentlichung dieser Stücke sage ich auch an dieser Stelle dem Unitätsarchiv verbindlichsten Dank.

in welchen die Kinder, jedes Geschlecht besonders, den nötigen Unterricht bekommen, und damit täglich einige Stunden beschäftigt werden; wann aber Eltern durch ihre Geschäfte oder andere Umstände sich außer Stand befinden, ihre Kinder selbst zu erziehen, oder gar aus der Zeit gehen, und draußen hinterlassen, so greifet die Gemeine zu, und hat zu diesem Zweck kleine Erziehungs-Anstalten errichtet, wo solche Kinder ganz erzogen werden. Es ist aber hierbei folgendes zu bemerken: Erstlich gehet bei uns der Grund aller Erziehung der Jugend auf das Herz, und daher werden die Kinder von ihrer zartesten Jugend an täglich in den Heilswahrheiten von unserer Seligkeit nach dem evangelischen Lehrbegriff der Brüder-Gemeine unterrichtet; woraus erhellet, daß Kinder von anderen christlichen Bekenntnissen (deren Beruf es nicht sein kann, Mitglieder der Brüdergemeine zu werden) nicht in unsern Gemein-Schulen und Anstalten erzogen und unterrichtet werden können; Man würde uns sonst mit einigem Schein des Rechts den Vorwurf machen können, daß wir solche Leute von ihrem angeborenen Religions-System zu dem unsrigen zu bringen suchten. Zweitens sind die Schulen und Anstalten in Sarepta nur allein für Kinder bürgerlichen Standes eingerichtet, die in denselben im Lesen, Schreiben, Rechnen, und dann nur in einigen Anfangsgründen von Sprachen und Wissenschaften bis in ihr 13. Jahr unterrichtet und erzogen werden, da sie alsdann zu verschiedenen Handwerken oder bürgerlichen Gewerben in die Lehre kommen; hieraus ist wiederum abzunehmen, daß adlige Kinder von höherer Bestimmung nicht mit dem erwarteten Nutzen den Schul-Unterricht mit unseren Kindern würden genießen können. Dann aber auch von unsern Orts-Schulen und Erziehungs-Anstalten ganz abgesehen, und es nur auf eine Privat-Information angetragen werden sollte, so fehlet es dermalen an einem solchen Lehrer bei uns, der einen dergleichen Unterricht zu übernehmen im Stande wäre; Auch selbst dieser Unterricht würde nicht hinlänglich zu einer zweckmäßigen Erziehung sein, als wozu außer den Informations-Stunden auch noch eine genaue Aufsicht über die Zöglinge erforderlich sein würde, damit sie sich nicht selbst zu sehr überlassen wären, und von ihrem hiesigen Aufenthalt mehr Schaden als Nutzen zu besorgen wäre. Es wäre dahero eher auf eine von mehreren hohen Gönnern und Freunden schon oftmals angelegentlich gewünschte Erziehung einer wirklichen Erziehungs-Anstalt in Sarepta anzutragen. So groß nun aber auch unser eigener Trieb ist, dem Reich in diesem Teil nützlich zu werden, und die edle christliche Absicht der Eltern und Vormünder zu einer guten Gott wohlgefälligen Erziehung ihrer Pflegbefohlenen nach unsern geringen Kräften und innersten Herzenswunsch zu befördern, so haben sich doch bisher unsern angelegentlichen Überlegungen, Bemühungen und darüber geführten Correspondenzen so viele Hindernisse in den Weg geleget, daß wir noch nicht so glücklich gewesen, diesem Verlangen ein Genüge leisten zu können. Diese Hindernisse bestehen hauptsächlich darum: daß es bei der großen Entfernung von Deutschland fast unmöglich ist, die zu dem erforderlichen Unterricht und Verpflegung solcher Eleven geschickte Personen zu jeder Zeit zu finden und zu engagieren, welche doch bei einer solchen Pensions-Schule als die erste Grundlage sein müssen; Auch mangelt es uns an solchen Gebäuden, worinn dergleichen Zöglinge samt ihren Lehrern anständig wohnen könnten; dergleichen aber zu erbauen, einzurichten und zu erhalten, würde dermalen eine beträchtliche, unser geringes Vermögen übersteigende Summe erfordern. Dieses aber soll und wird uns keineswegs hindern und abschrecken, noch ferner bemüht zu sein, zu diesem so wünschenswerten Zweck zu gelangen; da wir alsdann nicht ermangeln werden, unsere hochgeneigten Gönner und Freunde mit dem größten Vergnügen davon zu benachrichtigen.

Sarepta den 31. März an. 1798.

Diese Ausführungen wurden abschriftlich auch an die Unitäts-Ältesten-Konferenz nach Herrnhut gesandt, versehen mit folgendem Begleitbrief des damaligen Vorstehers von Sarepta, J. Jakob Loretz. Wir erfahren daraus einige bemerkenswerte Einzelheiten über das Verhalten eines höheren russischen Geistlichen zum Protestantismus und zur protestantischen Jugenderziehung.[3]

Zärtlichst geliebter Bruder Gregor!

Da die hiesige Ältesten-Conferenz beiliegende Copie einer Nachricht wegen einer hier anzulegenden Pensions-Anstalt, der Unitäts-Ältesten-Conferenz zur Einsicht einzusenden für dienlich findet, so wird es vielleicht auch nicht entgegen sein, die Veranlassung zu derselben kürzlich zu lesen: Es hat ein Professor oder Lehrer bei der Astrachanschen Volks-Schule schon voriges Jahr durch unsern dasigen Commissionair Brenner hier anfragen lassen: ob man nicht sein mit einer lutherischen Frau erzeugtes Töchterlein von 6 Jahren zur Erziehung annehmen wollte; welches aber gleich von hier aus auf eine höfliche Art abgelehnt wurde. Er beruhigte sich aber nicht dabei, sondern ließ anfangs März dieses Jahres durch unsern ehemaligen Commissionair Saalberg wiederum anfragen: ob wir ihm nicht die Freundschaft erzeigen wollten, dieses sein Töchterlein zur Erziehung anzunehmen, indem er sein ganzes Vertrauen darauf setze, daß sie bei uns so, wie es einem tugendhaften christlichen Frauenzimmer zustehe, ganz gewiß erzogen, hingegen aber unzähligen Torheiten, denen man dort garnicht entfliehen könne, entzogen würde. Seine Gründe, warum er sein Ansuchen hiemit wiederhole, wären wichtiger, als die ihm von hier gemachten Entschuldigungen: Er wissen, außer dem obangeführten, daß wir dieselbe Religion bekenneten, welcher des Kindes Mutter zugetan gewesen, er auch selbst der christlichen Religion beipflichte, und da nur ein Christus sei, so könne auch nur eine christliche Religion stattfinden. Zudem habe er auch bereits mit seinem Vorgesetzten, dem Herrn Archierej gesprochen, der gegen seinen Vorsatz nicht nur nichts einzuwenden, sondern ihn teilweise gelobet hätte mit dem Beifügen: der evangelische Catechismus wäre mit dem russischen einförmig bis auf die Sacramente, deren sie aber auch nur zwei Haupt-Sacramente bekenneten, die Beicht und Confirmation betrachteten sie als Teile des Abendmahls und mache im ganzen keinen Unterschied aus, wenn das Kind dereinst erwachsen wäre, selbst denken und prüfen könne, so würde sie alsdann selbst wissen, was sie glauben müsse. Er wünschte also, daß sein Töchterlein eben so unterrichtet und behandelt würde, als wir es bei unsern eigenen Kindern für gut befänden, worüber er eine geneigte und angenehme Antwort erwarte.

Noch ehe eine Antwort darauf erfolgte, meldete Herr Saalberg uns, daß er abermals von einigen Herrschaften gebeten worden, uns unsere Geneigtheit, Kinder anzunehmen, Anfrage zu tun; Es seien davon gegen zehn junge Herren, von welchen die Eltern gänzlich entschlossen seien, sie in ein Institut bei uns abzugeben: Nämlich selbst der Herr Archierej oder Erzbischof habe zwei Neveux, der H. Gouverneur, H. Lenickij und mehrere der Angesehensten. Sie wünschten sehnlich, ihre Jugend der Ausgelassenheit und den mehr als schlechten Exempeln zu entreißen; denn ob sie gleich in vielen guten Eigenschaften in der Volks-Schule unterrichtet würden, so fehle es doch am Besten, nämlich an der Gottesfurcht und guten Bildung des Herzens. Was

[3] Vgl. Unitäts-Archiv, Herrnhut, R 12 A b Nr. 6 a E.

hülfen alle Wissenschaften, wenn sie nicht praktisch würden, sondern nur in der Theorie bleiben. Alle diese Herren seien erbötig, was auch künftighin zur Erhaltung und Vermehrung dieses Instituts beitragen könne, nach allen Kräften zu unterstützen und behülflich zu sein. Herr Saalberg tut von sich noch folgendes hinzu: was das zu errichtende Institut anlanget, so weiß ich wohl, daß es eine Sache von großer Wichtigkeit ist, man sehe aber nur, was in Zukunft daraus erwachsen kann. Wer hätte es glauben können, daß die ersten 6 Groschen, die Herr Doctor Francke zu einem Waisenhaus in Halle sammelte, zu einem so großen und gemeinnützigen Zweck erwachsen würde? Und wer kann den unerforschlichen Ratschlüssen Gottes so genau nachfühlen, wenn Er durch einen kleinen Anfang endlich ein Volk erleuchten und ihre verderbten Sitten ändern will? — Sollte zu der russischen Jugend ein russischer Lehrer nötig werden, so erbietet sich oben erwähnter Professor Rezanov selbst dazu, als der seine Tage in einer beschäftigenden Stille zu durchleben wünschet, wenn ihn die Commission der allgemeinen Schul-Anstalten dazu entlassen würde.

Auf alles dieses haben wir beiliegende Nachricht als Antwort ihm mitgeteilt und zwar in russischer Sprache, damit es die Herren selbst lesen können. Weder von dem einen noch andern dieser uns wohl bekannten geneigten Herren ist noch nichts Directe an uns gelanget, und vielleicht ist diese Nachricht hinlänglich, sie für diese Zeit auf andere Gedanken zu bringen und davon abzusehen, welches wir nun erwarten wollen.

Mit dem herzlichen Gruß an Dich und alle lieben Brüder der Ältesten-Conferenz der Unität empfiehlt sich dem treuen Andenken und Liebe

. . . .

J. Jacob Loretz.

Mit seinen Ansichten über den Protestantismus stand der damalige Astrachaner Bischof nicht allein da, sie waren die in der russischen Geistlichkeit und Gesellschaft des 18. Jahrhunderts vorherrschenden.

Eine der wichtigsten historisch erwachsenen, aber ursprünglich der russischen Orthodoxie wohl nicht wesenhaften Eigenarten war nämlich die jahrhundertlange Überschätzung der kirchlichen Tradition auf Kosten der dogmatischen Arbeit und dogmatischen Schulung des Klerus wie der Laien. Erst seit dem 17. Jahrhundert, im politisch-religiösen Kampf mit dem Katholizismus begann sich die Ostkirche wiederum dogmatischen Fragen zuzuwenden, wobei die protestantische Literatur häufig als Ausgangspunkt diente. Auf diese Weise führte die Gegnerschaft zum Katholizismus allmählich eine friedliche Durchdringung der russischen Orthodoxie mit protestantischem Gedankengut herbei.[4] Selbst bei der höchsten orthodoxen Geistlichkeit überschatteten in zunehmendem Maße die gemeinsamen Züge zwischen Orthodoxie und Protestantismus das trennende Moment. Daher konnte es z. B. geschehen, daß der Brüdergemeinde, als sie 1739 in Konstantinopel eine Darstellung ihrer Lehre mit der Bitte um ein Empfehlungsschreiben an die russische Geistlichkeit vor-

[4] Vgl. *H. Koch*, Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter, Breslau 1929.

legte, durch den Patriarchen eine völlige Gleichartigkeit ihrer Glaubenssätze mit denen der griechischen Orthodoxie bestätigt wurde. Die Brüdergemeinde mußte jedoch dieses Urteil zurückweisen, was ihr übel vermerkt, zeitweilig Schwierigkeiten beim Hl. Synod in Rußland einbrachte. Aber auch eine gemischte russische Kommission stellte unter Beteiligung des Hl. Synods 1763 fest, daß die Brüdergemeinde im wesentlichen das Urchristentum widerspiegele.[5] Aus dem gleichen Jahre (1763) berichtet Büsching, die orthodoxe Geistlichkeit hätte nichts dagegen gehabt, wenn in der lutherischen Petrischule zu Petersburg orthodoxen wie protestantischen Kindern die gleiche religiöse Unterweisung erteilt worden wäre.[6]

Damit kommen wir schließlich zur Frage des Religionsunterrichts in Großrußland.[7]

Aus der ablehnenden Haltung gegen eine philosophisch-dogmatische Durchdringung der Heilswahrheiten ergab sich letzten Endes auch eine beziehungslose Einstellung der russisch-griechischen Orthodoxie zur Volksbildung. Die Elementarschule ist in Großrußland nicht aus der Kirchenschule erwachsen. Selbst der Gedanke der Erteilung von Religionsunterricht an die Jugend ist verhältnismäßig spät nach Großrußland gekommen. Noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts gab ein russischer Bischof seiner Verwunderung Ausdruck, daß russische Knaben, ohne zu Kirchenämtern bestimmt zu sein, ja selbst Mädchen in der protestantischen Petrischule zu Petersburg orthodoxen Religionsunterricht erhalten sollten.[8] Und wiederum ist es bezeichnend, daß die russische Gesetzgebung die obligatorische Erteilung eines Religionsunterrichts anfangs den fast ausschließlich von Ausländern geleiteten Privatpensionen vorschrieb (1804) und ihn erst 1819 in das Programm der höheren Schulen aufnahm.[9]

---

[5] *A. Klaus*, Naši kolonii, Petersburg 1869, S. 67 f.

[6] *A. Büsching*, Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen insonderheit gelehrter Männer, Teil 6, Halle 1789, S. 402 f.

[7] Die kirchlich-kulturelle Entwicklung in der Ukraine und in Weißrußland unterscheidet sich stark von der großrussischen.

[8] Vgl. *Büsching*, ebenda.

[9] In den russischen Anfangsschulen war die Stellung des Religionsunterrichts abweichend, doch ging ihm auch hier ein sogenannter Moralunterricht voraus.

Chronik.

Ökumenische Regionalkonferenz der östlichen Balkankirchen.

Vom 1. bis 6. Juli 1935 fand zu Herzegnovi, in der wundervollen Bucht von Kotor (Dalmatien) eine Regionalkonferenz der orthodoxen Balkankirchen statt, die gemeinsam vom Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen und von der Ökumenischen Bewegung für Praktisches Christentum veranstaltet worden war. Es nahmen 37 Vertreter der fünf Balkanstaaten teil. Davon kamen 16 von den Nationalräten, 21 von den Jugendgruppen des Weltbundes. Die hervorragendsten Teilnehmer waren Bischof Irenäus-Novisad (Neusatz), Minister a. D. Janić-Belgrad, Metropolit Vissarion-Tirana, die Professoren Zankov und Gošev sowie der Jurist Dr. Danev aus Sofia, Professor Ispir-Bukarest, Professor Bratsiotes und Studentenpfarrer Em. Mitilineus aus Athen. Die Zentrale in Genf war durch Generalsekretär Henriod und den Direktor des Forschungsinstitutes Dr. Schönfeld vertreten. Als Gäste nahmen Professor Dr. Fritz Lieb-Paris und Pfarrer May aus der lutherischen Kirche des gastgebenden Landes teil.

Das erste Hauptthema hieß „Was können die orthodoxen Kirchen auf dem Balkan für den Frieden tun?" Zwar sei die Orthodoxie die Grundlage des Friedens. Aber der (unter dem Einfluß des Russentums) in die Kirche eingedrungene Nationalismus stelle eine Gefahr dar. Der richtige Weg zur Überwindung sei eine permanente ökumenische, orthodoxe Synode, welche die Richtlinien für das Zusammenwirken der orthodoxen Kirchen normativ ausarbeiten solle. Doch da die Russen zur Zeit ausgeschaltet sind, sei dieser Weg nicht gangbar. Behelfsweise solle dafür treten: Ein ökumenischer Rat der Balkankirchen beim ökumenischen Patriarchen, Konferenzen, Professoren- und Studentenaustausch, Schriftenreihen, eine neue Zeitschrift. Beispielhaft für das, was durch kirchliche Arbeit geleistet werden könnte, sei die serbisch-bulgarische Verständigung, die durch kirchliche Vorarbeit und orthodoxe Glaubensgemeinschaft angebahnt worden sei und die auf der Konferenz und ihren Nebenveranstaltungen unter spontaner Zustimmung der jugoslavischen Bevölkerung in Dorf und Stadt immer wieder gefeiert wurde.

Die Stellung zum Völkerbund war durchaus nicht einheitlich, ja einzelne zweifelten daran, daß man zu ihm in seiner heutigen Gestalt (nach der Aufnahme der Sowjetrussen!) vom orthodoxen Standpunkt ein positives Verhältnis finden könne. Immerhin sei er, trotz aller Unvollkommenheit und seines Versagens in so wichtigen Punkten wie der Abrüstung, der Regelung der Minderheitenfrage und der friedlichen Revision der Friedensverträge, das einzige internationale Friedensinstrument. Freilich fehle ihm die moralische Grundlage. Das Christentum habe eine unersetzliche Mission: Es schafft aus dem Gedanken der universalen Kirche Christi das Bewußtsein der universalen Zusammengehörigkeit der Völker. Die Kirche dürfe sich nicht von der Welt trennen und zur Sekte werden.

Das zweite, zweifellos gewichtigere Thema war „Staat, Nation und Kirche". Die Hauptreferate hielten Zankov-Sofia und Bratsiotes-Athen. Zankovs Hauptgedanken waren etwa: Grundsätzlich müsse festgehalten werden, daß Staat und Kirche zwar grundverschieden seien — aber auch Staat und Nation seien Gottesgaben. Das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt, aber in dieser

Welt und für diese Welt. Gegenüber der Form des Staates sei die Kirche gleichgültig, nicht aber gegenüber seiner Qualität. — Das byzantinische System des Verhältnisses von Kirche und Staat sei ein geschichtlicher Versuch, das Grundsätzliche zu konkretisieren. Dadurch — das sei seine Bedeutung — wurde das Christentum davor gerettet, eine eschatologische Sekte zu bleiben, es wurde eben dadurch zur geschichtlichen Macht. Freilich drohen dem Ideal der Symphonie von seiten des Staates als eines Machtgebildes dauernd Gefahren. — Der byzantinische Versuch hatte sein Recht, weil der Staat und seine Führer wirklich Christen gewesen seien. Der heutige Staat aber sei areligiös und darum ein schlechter Verbündeter der orthodoxen Kirche. Die völlige Trennung von Kirche und Staat sei abzulehnen, denn damit verliere man die Möglichkeit auf den Staat einzuwirken. Wohl aber sei Distanzierung vom Staat am Platz, zugleich aber enge Zusammenarbeit mit der „Gesellschaft". Die Losung müsse sein: Nicht Verstaatlichung, sondern Vergesellschaftung der Arbeit der Kirche! (Anmerkung: „Gesellschaft" entsprach einigermaßen dem, was der Deutsche „Volk", im Unterschied von „Nation" nennt.)

Das sehr kritische Referat Bratsiotes' stand unter dem Einflusse von Karl Barth. Er führte etwa aus: Unter der Türkenherrschaft war die orthodoxe Kirche die „Mutter" der unterjochten christlichen Nationen, aber als Mutter der Christen, nicht der Nationen. Der nationale Freiheitskampf war zugleich ein Kampf um die Freiheit der Orthodoxie. Bald aber wurde der Geist der Orthodoxie verletzt, indem die Kirche blindlings dem Nationalismus diente. Noch schlimmer wurde dies dadurch, daß die heutigen Nationalstaaten des Balkans nicht christliche, sondern verwestlichte säkularisierte Staaten sind. Diese Verletzung der Idee der orthodoxen Kirche zeigte sich auf kirchlichem Gebiet darin, daß sich autokephale nationale Kirchen bildeten, die die unverjährbaren Rechte des ökumenischen Patriarchates verletzten. Geringschätzung des ökumenischen Patriarchates, Mangel eines kirchlichen Zentrums und nationaler Chauvinismus, Mißtrauen der orthodoxen Völker und Staaten gegeneinander gehören zusammen. — Die vorbehaltlose Verbundenheit der Kirche mit dem Staat sei Entfernung aus dem Bereich der Gnade, Verhaftetsein an die Sünde, Verrat an den christlichen Grundsätzen, mehr noch: Bankrott der Kirche. Ja, Bratsiotes sprach geradezu von „heidnischer Verbundenheit der Kirche mit Staat und Nation". — Das rechte Verhältnis sei das von Leib und Seele. Staat und Nation seien nötig zur Erhaltung des Lebens. Die Kirche aber habe das Gewissen der den Staat bildenden Individuen zu pflegen und zu stärken. Die Rückkehr der Kirche zu dieser evangelischen Wahrheit sei ihr denkbar größter Dienst am Staat, so werde sie zur Zuchtmeisterin der Nation. — Dann erst kann sich die Kirche das nötige gemeinsame religiöse Zentrum übernationalen Charakters schaffen und selbst zu einem mächtigen Friedens- und Kulturfaktor auf dem Balkan und in ganz Osteuropa werden.

Der kritischen Haltung dieser Referate war eine fruchtbare Aussprache zu danken. Es wurde mancher Widerspruch, vor allem seitens der Rumänen, laut. Weithin wertete man das Volk anders, positiver als den Staat. Die Völker seien gottgegebene Vorstufen der Völkerverbrüderung. Die Orthodoxie kenne das Volk nicht eigentlich als Nation, also im politischen Stand, sondern als „christoonymos laos", als Volk, das den Christusnamen trage. — Im Volke wurzele die Orthodoxie mehr durch die Sitte, die gewöhnlich noch streng gehalten werde, als durch bewußte Haltung. Im Zuge der reißend fortschreitenden Säkularisierung genüge dies heute nicht mehr. Heute müsse im Volk das bewußte „Bekennen" geweckt werden. — Die orthodoxe Kirche sei ihrem Wesen nach elastisch und schmiegsam: sie passe sich stets den Verhältnissen an. Trotz aller nötigen Akkomodation dürfe sie nicht ihre prophetische Funktion gegenüber dem

Staate preisgeben. Die heutigen Balkanstaaten seien eigentlich heidnisch. Lediglich aus politischen Rücksichten gäben sie sie noch christlich. Nur in diesem politischen Sinn ließen sich die Staatsmänner noch durch christliche Motive beeinflussen. Auch hier müsse sich die Kirche akkomodieren.

*

Die tiefste Problematik der heutigen orthodoxen Balkankirchen kam in diesem Ringen um Erkenntnis von Männern, die ihr Volk ebenso wie ihre Kirche leidenschaftlich lieben, zum erschütternden Ausdruck. Das politische Problem wird zum religiösen und kirchlichen Problem. Der Staat ist säkularisiert. Das Volk, die Gesellschaft verfällt in rasendem Tempo der Säkularisierung, mag auch christliche Sitte noch als Fassade eine unangetastete Substanz vermuten lassen. Man ahnt, wie die staatsgebundene Kirche eben durch ihre Bindung an Staat und Nationalismus dies mitverschuldet hat. Und dem deutschen Beobachter wurde dies der stärkste Eindruck, daß zwischen der Deutschen Evangelischen Kirche und den orthodoxen Balkankirchen eine tiefe Schicksalsgemeinschaft besteht, die wesensmäßig tiefer geht als etwa die dogmatische und liturgische Nachbarschaft zum Anglikanismus. *Gerhard May.*

Der Prokongreß der Professoren der orthodoxen Theologie in Bukarest.

In der Zeit vom 16. bis 18. Jänner 1936 tagte in der Hauptstadt Rumäniens eine Konferenz der Professoren der orthodoxen Theologie aus jenen europäischen Ländern, in denen die orthodoxe Kirche in großen Massen vertreten ist und orthodoxe theologische Fakultäten bestehen, nämlich aus Rumänien, Griechenland, Jugoslavien, Bulgarien, Polen sowie auch aus der russischen Emigration.

Die Fäden der Bukarester Zusammenkunft — um nur einiges aus ihrer langjährigen Vorgeschichte zu erwähnen — führen nach Chexbres in der Schweiz. Bei einer der dort im September 1930 stattgefundenen Sitzungen des Fortsetzungsausschusses der Stockholmer Bewegung machte das Haupt der orthodoxen Kirche Polens, Metropolit Dionysios von Warschau, unterstützt von Prof. Zankov-Sofia, den dort anwesenden Vertretern der orthodoxen Schwesterkirchen den Vorschlag, die Theologen sämtlicher orthodoxen Nationalkirchen zu periodischen Kongressen zwecks Anbahnung einer Annäherung und innigerer wissenschaftlicher Mitarbeit auf allen Gebieten der Theologie zu berufen. Über Empfehlung der Teilnehmer und mit Zustimmung des polnischen Kultus- und Unterrichtsministeriums wurde zur Verwirklichung des Projektes, zunächst von Warschau aus, durch den Metropoliten Dionysios ein reger Briefwechsel mit sämtlichen orthodoxen Fakultäten eingeleitet. Doch das passive Verhalten einiger der geladenen Fakultäten verzögerte die Durchführung des Planes um einige Jahre (1930 bis 1935).

Aber auf der im August 1935 zu Chamby s/Montreux (Schweiz) tagenden Konferenz des Ökumenischen Rates für praktisches Christentum nahmen mehrere Professoren der orthodoxen Theologie (Metropolit Dionysios-Warschau, Alivisatos-Athen, N. v. Arseniew-Warschau, St. Zankov-Sofia, V. Ispir-Bukarest) den vor fünf Jahren aufgekommenen Gedanken wieder auf. Die Beratungen der orthodoxen Gruppe zu Chamby gipfelten in dem Beschlusse vom 2. September 1935, den ersten Kongreß für orthodoxe Theologie im Herbst 1936 nach Athen, als dem Sitze der ältesten orthodoxen theologischen Fakultät einzuberufen, während die Fakultät in Bukarest die Vorbereitungsarbeiten für einen zu Anfang 1936 nach Bukarest einzuberufenden Organisationsausschuß (je einen Vertreter der einzelnen theologischen Fakultäten der obenerwähnten sechs Länder) zu besorgen hätte.

Auf Grund der Beschlüsse von Chamby und dank der vorbereitenden Arbeit der drei rumänischen theologischen Fakultäten tagte vom 16. bis 18. Jänner 1936 an der Bukarester orthodoxen theologischen Fakultät unter Vorsitz ihres Dekans die Konferenz des Organisationsausschusses des I. Kongresses für orthodoxe Theologie, an der folgende Vertreter teilnahmen: Dekan H. Alivisatos-Athen, St. Zankov-Sofia, Dekan L. Mirković-Belgrad, S. Kisiel-Kisielewski-Warschau und A. Kartaschew-Paris; ferner als Vertreter der drei orthodoxen theologischen Fakultäten Rumäniens: Dekan J. Mihălcescu (Vorsitzender), V. G. Ispir (Schriftleiter), T. Popescu, H. Roventa und P. Vintilescu aus Bukarest; Dekan N. Cotos aus Czernowitz; Archim. T. Scriban und J. Savin aus Kischinew.

Das von dieser Konferenz beschlossene Reglement für die künftigen Kongresse orthodoxer Theologieprofessoren enthält u. a. folgende Bestimmungen: Alle zwei Jahre soll zwecks Förderung der orthodoxen Theologie und engerer wissenschaftlicher Mitarbeit ihrer Vertreter an den Universitäten ein Kongreß der Professoren sämtlicher theologischen Fakultäten und Hochschulen mit Universitätscharakter einberufen werden, und zwar jeweils am Sitze der einzelnen Fakultäten in der Reihenfolge ihres Gründungsjahres. Der Erste Kongreß wird schon am 22. November 1936 in Athen, als dem Sitze der ältesten theologischen Fakultät abgehalten. Die Vorbereitungsarbeiten für jeden einzelnen Kongreß obliegen den jeweils einladenden Fakultäten und gehen nach Absolvierung ihrer Aufgabe an das Komitee der nächstältesten Fakultät über.

Für den bevorstehenden Kongreß von Athen hat die Bukarester Konferenz nachstehendes Programm ausgearbeitet:

I. Die Stellung der theologischen Wissenschaft in der orthodoxen Kirche:
   a) Feststellung der Grundprinzipien der Orthodoxie;
   b) Wissenschaftliche Forschungsfreiheit in der Theologie und kirchliche Autorität;
   c) Feststellung der äußeren Einflüsse auf die orthodoxe Theologie seit dem Falle Konstantinopels: 1. von römisch-katholischer, 2. von protestantischer, 3. von philosophischer Seite;
   d) Orientierung der neueren orthodoxen Theologie zur patristischen Theologie, im Zusammenhange mit der Adoptierung neuer Methoden. Tradition im allgemeinen;
   e) Mission der theologischen Wissenschaft als Mittel zur Förderung des Kirchenbewußtseins (besonders der Laien).

II. Theologische Voraussetzungen der Probleme des kirchlichen Lebens:
   a) Das Problem der Einberufung eines ökumenischen Konzils;
   b) Verschiedene Entscheidungen einzelner orthodoxer Kirchen betreffend allgemeine und dringende Probleme (Kalender, Wiederverehelichung der Priester, Fasten u. a.);
   c) Positive Dienste der theologischen Wissenschaft für die Kirche:
      1. Vorbereitung der Kodifizierung der hl. Kanones und die Bedeutung der Kanones für die Gegenwart,
      2. Kritische Durchsicht und Herausgabe liturgischer Urtexte,
      3. Missionsbetätigung der orthodoxen Kirche nach innen und außen;
   d) Orthodoxie und gegenwärtige Lebensprobleme:
      1. Kirche und Kultur,
      2. Kirche und Staat,
      3. Kirche und soziale Fragen.

III. Theologische Fakultäten im Rahmen der allgemeinen wissenschaftlichen Tätigkeit.

IV. Verschiedenes:
  a) Panorthodoxe theologische Zeitschrift;
  b) Pflege gegenseitiger Beziehungen zwischen den orthodoxen Fakultäten;
  c) Sonstiges.

S. K.-K.

Aus der orthodoxen Kirche des Ostens.

(Vgl. auch den Jahresbericht 1935 in der Monatsschrift „Osteuropa", XI. Jg. 1936, Heft 5, S. 295—320.)

An zahlreichen Punkten der orthodoxen Kirche traten in den letzten Monaten bedeutsame persönliche oder rechtliche Veränderungen ein.

Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel.

An Stelle des, am 29. Dezember 1935 verstorbenen Patriarchen Photios II. (Maniagis) wurde der bisherige Metropolit Benjamin von Heraklea zum ökumenischen Patriarchen gewählt.

Er ist 1871 in Kleinasien geboren, erhielt 1889 die Diakonatsweihe, studierte 1889—1896 in Chalki und war bis 1899 theologischer Lehrer in Magnesia und in Konstantinopel-Phanarion; 1899—1912 war er Protosynkelos des Patriarchats von Konstantinopel, 1912 erhielt er die Bischofsweihe und leitete zunächst die Diözese Rhodos; die ihm 1914 zugewiesene Diözese Plovdiv (Bulgarien) konnte er aus politischen Gründen (Weltkrieg, bulgarisches Schisma) nicht mehr übernehmen; 1925 wurde er Metropolit von Nicäa, 1933 Metropolit von Heraklea.

Ökumenisches Patriarchat von Alexandrien.

An Stelle des im Juli 1935 verstorbenen Patriarchen Meletios IV. (Metaxakis), der als Patriarch von Alexandrien 1925—1935 regierte, aber vorher 1922—1923 auch schon das Amt eines Patriarchen von Konstantinopel bekleidet hatte, wurde im Februar 1936 der bisherige Metropolit Nikolaus von Hermopolis gewählt.

Ökumenisches Patriarchat von Jerusalem.

Die durch vier Jahre leer gewesene Stelle eines ökumenischen Patriarchen von Jerusalem konnte nach langwierigen Auseinandersetzungen zwischen Griechen und Arabern endlich wieder besetzt werden; im Juli 1935 wählte die heilige Synode in Gemeinschaft mit der Bruderschaft vom Heiligen Grabe den bisherigen Erzbischof Timotheus vom Jordan zum Patriarchen.

Orthodoxe autonome Kirche von Lettland.

Nach der Ermordung des Erzbischofs Johannes (Pommer) von Riga (12. Oktober 1934, vgl. „Osteuropa" 1935, 341; 1936, 313) hat die Kirche durch fast anderthalb Jahre keine Neuwahl treffen können, da ihre hierarchische Abhängigkeit nicht geklärt war. Auf der einen Seite erhob der Moskauer stellvertretende Patriarchatsverweser (Sergius von Moskau-Novgorod) Anspruch auf die weitere geistliche Oberleitung seiner bisherigen Randstaats-Diözese, — auf der anderen Seite trachtete die Kirche selbst aus politischen und kirchlichen Gründen nach einer Lösung des alten, in der letzten Zeit ohnehin nur theoretisch bestehenden Rechtsverhältnisses. Im Laufe des Jahres 1935 wurde so an den ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel die Bitte herangetragen, die lettländische Kirche unter seinen Schutz zu übernehmen und auf diese Weise aus dem Verhältnis zu Moskau faktisch auszugliedern. Die Verhandlungen, die der Exarch des Patriarchen, Erzbischof Germanos von Thyatira (Sitz London) in Riga führte (Oktober-November 1935), zogen sich in die Länge, da mittlerweile der damalige Patriarch von Konstantinopel, Photios II. erkrankte und später starb.

Einer der ersten Akte des neugewählten Patriarchen Benjamin von Konstantinopel war nun die Mitwirkung an jenen Beschlüssen der heiligen Synode von Konstantinopel, die die seinerzeit gefaßten lettländischen Beschlüsse über Austritt aus der Moskauer Oboedienz und Unterstellung unter „die höchste kanonische Jurisdiktion" des ökumenischen Patriarchats nachträglich billigte sowie die Autonomie der lettländischen orthodoxen Kirche aussprach.

Die darüber verfaßte Urkunde (in griechischer Sprache) wurde am 9. März 1936 durch den Exarchen Germanos von Thyatira einer lettländischen Synode in Riga feierlich mitgeteilt und ins Lettische und Russische übersetzt.

Die genannte Synode setzte sich in bemerkenswerter Betonung des presbyterialen Elements aus 92 geistlichen und 130 weltlichen Vertretern zusammen. Sie hatte inzwischen, unter Mitwirkung der lettländischen Regierung auch eine Änderung der Kirchenverfassung vorbereitet (Verstärkung des synodalen und national-lettischen Elementes, Neugründung zweier Bischofssitze) und hat auch diese nunmehr formell beschlossen.

Am 10. März tagte dann die Wahlsynode, die den zukünftigen Oberhirten der lettischen Kirche bestimmen sollte; vorgesehen war nicht eine eigentliche und unmittelbare Wahl selbst, sondern lediglich der Vorschlag einer Kandidatenliste, aus der dann der ökumenische Patriarch im Verein mit der heiligen Synode von Konstantinopel die endgültige Entscheidung treffen sollte. (Bei der Patriarchenwahl in Rußland 1917 fällte diese Entscheidung das Los; in Jugoslavien entscheidet der König.)

In dem nun folgenden Wahlgang erhielt die meisten Stimmen und bald darauf (17. März) auch die Bestätigung durch Patriarchat und Synode von Konstantinopel der bisherige Garnisonsprediger von Dünaburg August Petersons. Er entstammt einer lettischen Bauernfamilie, die erst seit drei Geschlechterfolgen der orthodoxen Kirche angehört und ist 1873 geboren. In der lettländischen Öffentlichkeit trat er wiederholt als Publizist und Sammler von Volksliedern hervor. Er ist Weltpriester, seit 1935 verwitwet und mußte bei der Amtsweihe (21. bis 29. März) vorerst die Mönchsgelübde als „R'iasophoros" ablegen.

Pressevertretern gegenüber betonte er seine Absicht, in der nunmehr autonomen Kirche die lettische Sprache, neben der russischen, stärker als bisher zur Geltung zu bringen.

Der Patriarch von Konstantinopel ließ inzwischen (28. März) „der verehrungswürdigen Regierung Lettlands" für „ihr erhabenes und außerordentliches Wohlwollen" gegenüber der orthodoxen Kirche ihres Landes, der Metropolitenwahl und dem Patriarchen selbst seinen tiefsten Dank aussprechen und versicherte, daß sowohl er als auch seine Gemeindeglieder „stets Wohlfahrt und Ruhm für den erhabenen Staat Lettland erbitten" werden.

Orthodox autokephale Kirche von Rumänien.

Das Patriarchat von Bukarest beschloß im Verein mit seiner Synode die Gründung und Einrichtung einer eigenen Diaspora-Diözese für die zerstreuten Rumänen orthodoxen Bekenntnisses in Nord-Amerika.

Orthodox autokephale Kirche in Polen.

An Stelle des am 1. April 1935 verstorbenen Professors an der Orthodox-Theologischen Akademie von Warschau, V. A. Bidnov (geb. 1874), wurde zum außerordentlichen Professor für allgemeine und osteuropäische Kirchengeschichte der Universität Warschau der ukrainische Politiker und Gelehrte Dmytro Dorošenko ernannt.

Er ist 1882 geboren, war 1917—1918 während der ersten russischen Revolutionsperiode Generalgouverneur des damals okkupierten Galizien und der Buko-

wina, wurde 1918 Außenminister des ukrainischen Hetmans Skoropadskyj in Kiev, später Professor der Universität Kam'enec Podolskij; 1922—1935 war er abwechselnd Professor für ukrainische Geschichte an der Tschechischen und Ukrainischen Universität in Prag, sowie zeitweilig Direktor des Ukrainischen Wissenschaftlichen Instituts in Berlin.

Er veröffentlichte zahlreiche Abhandlungen zur ukrainischen Geistes- und Kulturgeschichte, sowie eine vielbeachtete Geschichte der Ukraine in den Jahren 1917—1923.

Abgeschlossen 31. März 1936.

Vom Herausgeber: Die nächste Folge des „Kyrios" erscheint Anfang Juli 1936; ihr wird bereits ein Abschnitt „Schrifttum" angegliedert sein.

Redaktionsschluß für das Heft 1936/2: 15. Juni 1936.